

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS DE LA INFORMACIÓN

Departamento de Sociología IV



TESIS DOCTORAL

**Identidad y empoderamiento para "liberar la palabra". Construcción
de un sistema de comunicación indígena en los pueblos originarios del
Cauca, Colombia**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Eva González Tanco

DIRECTOR

Miguel Ángel Sobrino Blanco

Madrid, 2016

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

PROGRAMA DE DOCTORADO EN COMUNICACIÓN SOCIAL

FACULTAD DE CIENCIAS DE LA INFORMACIÓN

Departamento de Sociología IV



IDENTIDAD Y EMPODERAMIENTO PARA “LIBERAR LA PALABRA”. CONSTRUCCIÓN DE UN SISTEMA DE COMUNICACIÓN INDÍGENA EN LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DEL CAUCA, COLOMBIA

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA

PRESENTADA POR

Eva González Tanco

Bajo la dirección del doctor

Miguel Ángel Sobrino Blanco

Madrid, 2015

Agradecimientos...

A Graciela Bolaños, que con su visión sobre la pedagogía supuso la primera ruptura intelectual. A toda su familia, la biológica y la comunitaria que como yo se siente en su casa como en la propia.

A todas las mujeres que aportan valentía, trabajo sin descanso, un pensamiento bien fundamentado y su calidad humana: Socorro Maníos, Diana Jembuel, Dora Muñoz, Dora Salas, Joanne Rappaport, Aida Quilcué...

Al Consejo Regional Indígena del Cauca, que permitió una integración natural y cotidiana en sus espacios y procesos, y a sus consejerías mayores por dar la posibilidad de esta investigación. Especial agradecimiento merecen las personas relacionadas con el Programa de Comunicaciones, el personal de las emisoras, los dinamizadores y orientadores. Gracias a Nixon Yatacué por su excelente trabajo y a Vicente Otero por mediar siempre a favor del optimismo y la victoria. A Miguel Sobrino por su apoyo incondicional.

No se trata de nombres. Serían muchos. Doy las gracias a las comunidades, donde reside el viento de la palabra.

A la memoria de Jorge Caballero Fula, hacedor de mundos posibles



Índice

Resumen	xi
INTRODUCCIÓN.....	1
PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN	4
PERSPECTIVA (CRÍTICA) PARA UNA LECTURA COMPRENSIVA:.....	6
PLAN DE EXPOSICIÓN	8
PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN Y DELIMITACIÓN DEL OBJETO DE ESTUDIO	13
1. PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN	15
1.1. LA COMUNICACIÓN INDÍGENA COMO OBJETO DE ESTUDIO. DE LA VENTRILOQUÍA A LA INTERLOCUCIÓN	17
1.1.1. Nacimiento en otros ojos y minoría de edad.....	19
1.1.2. Medios y mediaciones. Adolescencia.	22
1.1.3. Una palabra liberada: Autonomía.....	30
1.1.4. Por qué investigar la comunicación indígena. Posibilidades que se abren en el estado del arte.	35
1.2. LA CUESTIÓN INDÍGENA.	38
1.2.4. La etnia y sus límites	39
1.2.5. Ser indígena en América Latina.....	40
RECAPITULACIÓN.....	44
2. FUENTES TEÓRICAS DE LA INVESTIGACIÓN	47
2.1. FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS.	48
2.1.1. El objeto de estudio de la comunicación –indígena- entendida desde la teoría social de los campos.....	48

2.1.2. La comunicación dentro del campo (de la comunicación): la interacción simbólica que construye lo social.....	53
2.1.3. La emergencia indígena leída desde las teorías de los movimientos sociales.	59
RECAPITULACIÓN.....	70
2.2. CATEGORÍAS TEÓRICAS	71
2.2.1. Identidad como producción histórica y construcción social.....	71
2.2.2. Relaciones de poder que explican la producción histórica de la diferencia étnica	78
RECAPITULACIÓN.....	87
3. DELIMITACIÓN DEL OBJETO DE ESTUDIO. LA CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA DE LA DIFERENCIA ÉTNICA EN EL ABYA YALA	89
3.1. PANORAMA GENERAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN LATINOAMÉRICA.....	90
3.1.1. Factores de riesgo	93
3.1.2. Ampliación de Derechos reconocidos	98
3.2. LA PRODUCCIÓN HISTÓRICA DE LA DIFERENCIA, O QUIÉN TIENE EL PODER DE CONSTRUIR LA IDENTIDAD: DEL <i>ALTER</i> AL <i>EGO</i>	103
3.2.1. Dinámicas de colonización	104
3.2.2. El camino hacia la descolonización	118
4. PLANTEAMIENTO METODOLÓGICO	137
4.1. PERSPECTIVA METODOLÓGICA.....	139
4.1.1. La Investigación Colaborativa	140
4.1.2. La investigación desde la práctica	144
4.1.3. El análisis hermenéutico.	147
4.2. DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN. RECOGIDA Y TRATAMIENTO DE LA INFORMACIÓN	149

4.2.1. Fuentes de recogida de información.	150
4.2.2. El tratamiento de la información. Modelo analítico integrado	158
4.3. DISEÑO DE EXPLOTACIÓN	164
4.3.1. El camino hermenéutico	164
4.3.2. La espiral hermenéutica	168
RECAPITULACIÓN.....	170
CONTEXTO SOCIAL Y COMUNICACIONAL DE LA INVESTIGACIÓN. ESTUDIO DE CASO	171
5. UNA HISTORIA DE RESISTENCIA EN COLOMBIA	173
5.1. COLOMBIA, UN PAÍS “MEGADIVERSO”.....	174
5.1.1. Indicadores económicos.....	175
5.1.2. Un Estado débil.....	178
5.1.3. Megadiversidad, el paraíso de las commodities	179
5.1.4. El Conflicto.....	183
5.2. PANORAMA GENERAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN COLOMBIA.....	192
5.2.1. Indicadores y riesgos	196
5.2.2. Situación actual: reconocimiento y derechos adquiridos.....	200
5.3. HISTORIA DE LA RESISTENCIA INDÍGENA EN EL CAUCA.....	206
5.3.1. Colonia y República	207
5.3.2. Los pioneros.....	211
5.3.3. Creación del CRIC.....	229
5.3.4. Etapas del movimiento indígena del Cauca.....	233
RECAPITULACIÓN. RETOS DEL MOVIMIENTO INDÍGENA	252
6. LA COMUNICACIÓN INDÍGENA EN EL CAUCA, EXPERIENCIAS Y PRÁCTICAS	257

6.1. LA ESTRUCTURA DE LA COMUNICACIÓN EN COLOMBIA. POLÍTICAS PÚBLICAS DE COMUNICACIÓN	258
6.2. LA COMUNICACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DEL ABYA YALA.....	268
6.2.1. Arqueología de la Comunicación Indígena en el Abya Yala. Antecedentes	268
6.2.2. La red: Hacia una senda común para “Caminar la Palabra”	276
6.3. EXPERIENCIAS EN EL CAUCA. LA PRAXIS.....	280
6.3.1. Genealogía de la comunicación indígena en el Cauca: Trayectorias 280	
6.3.2. Experiencias ejemplares iniciales y Espacios de Comunicación en el Cauca.....	288
ANÁLISIS, SISTEMATIZACIÓN E INTERPRETACIÓN DE RESULTADOS	309
7. LA REFLEXIÓN META COMUNICATIVA. LA CONSTRUCCIÓN DE CONSENSOS SOBRE LA COMUNICACIÓN INDÍGENA. ESTUDIO DE CASO	311
7.1. LA MINGA DE PENSAMIENTO. RESIGNIFICAR Y ACTUAR LA COMUNICACIÓN INDÍGENA.....	312
7.1.1. Resumen de acciones	313
7.1.2. Objetivos de la Minga de pensamiento.....	316
7.2. EXPLOTACIÓN CON SOFTWARE ATLASTI	318
7.3. RESULTADOS	322
7.3.1. Un apunte sobre el proceso de la minga	323
7.3.2. Un apunte cuantitativo:	327
7.4. MARCO PRAXIOLÓGICO DE LA COMUNICACIÓN INDÍGENA....	333
7.4.1. Diagnósticos.....	333
7.4.2. Perfiles existentes y características: el marco de lo comunitario..	341
7.4.3. Perfiles deseados. El comunicador de la comunidad	352

7.4.4. La contradicción entre el mundo posible y el mundo real.	359
7.5. MARCO CONCEPTUAL DE LA COMUNICACIÓN INDÍGENA.....	369
7.5.1. Principios orientadores	369
7.5.2. Definiciones de la Comunicación Indígena.	384
7.5.3. Objetivos. Los sentidos de la comunicación indígena.	411
7.6. CONSTATAACIONES PRÁCTICAS. Aplicaciones de la reflexión	491
7.6.1. Estrategias comunicativas. Plano discursivo.	491
7.6.2. Estrategias comunicativas. Plano interactivo: riesgos anulados...	503
CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES	531
8. CONCLUSIONES:.....	533
9. EMPLAZAMIENTO SOCIAL. RECOMENDACIONES:.....	549
ENGLISH SUMMARY	555
BIBLIOGRAFÍA	561
Bibliografía Académica	¡Error! Marcador no definido.
Recursos Web	¡Error! Marcador no definido.
Material Audiovisual	¡Error! Marcador no definido.
Documentos Internos	¡Error! Marcador no definido.
Lista de Anexos	589

Índice de Figuras.

Figura 1. Ejemplo de campo y capital	52
Figura 2. Distribución de pueblos indígenas por regiones en Latinoamérica	92
Figura 3. Tabla de Reconocimiento constitucional comparado de los Derechos de los Pueblos Indígenas por países, en América Latina	100
Figura 4. La espiral hermenéutica	168
Figura 5: Comparativa. Evolución IDH e IDH ajustado en Colombia.....	177
Figura 6: Mapa redimensionado según las fuentes hídricas en el mundo	182
Figura 7. Población indígena en resguardos. Colombia, 2012	194
Figura 8: Planes de Salvaguarda para pueblos indígenas	197
Figura 9. Etnias principales del suroccidente en la época de la Conquista	207
Figura 10: Monográfico dedicado a Quintín Lame en el Periódico Unidad Álvaro Ulcué	219
Figura 11. Estructura organizativa del CRIC	247
Figura 12: Portada del periódico Unidad Indígena. N° 1, 1975	283
Figura 13. Representación gráfica de los objetivos preliminares de cada minga.....	315
Figura 14. Tabla: Red de Categorías y Familias de códigos	320
Figura 15. Tabla: Red de Categorías, Familias y Códigos	321
Figura 16. Referenciación intra e intercultural. Relación cuantitativa 1.	328
Figura 17. Referenciación intra e intercultural. Relación cuantitativa 2.	329
Figura 18. Prospección práctica. Relación cuantitativa 3.....	329
Figura 19. Nube de Palabras.....	331
Figura 20. Tabla: Diagnósticos. Debilidades. Minga de Silvia.	334
Figura 21. Tabla: Recomendaciones. Minga de Silvia.....	336
Figura 22. Tabla: Fortalezas.	339
Figura 23: Características preliminares	342
Figura 24: Representación gráfica de perfiles deseados. Características.	357
Figura 25: Representación semántica de perfiles por dimensiones prácticas:.....	358
Figura 26: Dinámica acción-reflexión.....	368
Figura 27. Tabla: Principios orientadores de las estructuras relacionadas con el Programa de Comunicación Propia Intercultural	369
Figura 28: Cosmovisión nasa. Espiral y rombo.....	376

Figura 29: Cosmovisión misak. La doble espiral	377
Figura 30: Componentes de la cosmovisión nasa. Normas y Valores	377
Figura 31: Principios orientadores, relación con objetivos e indicadores	384
Figura 32: Definiciones por documentos primarios.	385
Figura 33. Imagen: La exconsejera mayor del CRIC Aída Quilcué, “interrogada” por dos miembros del “Ejército Clown” de Medellín, durante un encuentro de víctimas en 2010.	409
Figura 34: Estructura de Objetivos	417
Figura 35: Objetivos. 1.1. Fortalecimiento de los procesos identitarios.	419
Figura 36: Relación Cronotopo-Vínculos de adscripción identitaria	428
Figura 37: Función de protección. Estrategias: Vigilancia.....	436
Figura 38: Función de Protección.....	437
Figura 39: Objetivos. 1.2. Persistencia de la diferencia identitaria.	441
Figura 40: Persistencia de las fronteras: Cooperación y Confrontación.	442
Figura 41: Estrategias. Empatía.....	457
Figura 42: Cambio en las representaciones - emplazamiento empoderado para el acceso a los medios masivos.	462
Figura 43: Legitimidad por origen para el reconocimiento de derechos	471
Figura 44: Legitimidad cosmocéntrica para el reconocimiento de derechos	473
Figura 45: Discurso sobre Legalidad de una política pública diferencial y su instrumentalización para la descolonización	474
Figura 46: Poder para el Buen Vivir - Aspiración para toda la sociedad.	481
Figura 47: La Responsabilidad Ecosocial. Insumos y orientaciones para el Buen Vivir.	488
Figura 48: Ejemplo de formas discursivas de la ritualidad	503
Figura 49: Riesgos derivados de la comunicación, contrarrestados.	504
Figura 50: Modos propios y apropiados para revertir el riesgo de deslumbramiento lúdico	513
Figura 51: La globalización de un discurso único, riesgo de asimilación	515
Figura 52: La diferencialidad como estrategia de neutralización de los riesgos asociados a la comunicación	529
Figura 53. Tabla: Perspectivas de la comunicación indígena.....	542

Resumen

Los pueblos indígenas de América Latina han recuperado la palabra. Sin intermediarios ventrílocuos, son capaces de movilizar las distintas dimensiones en las que interviene la comunicación en los ámbitos intra e intercultural. Esto ha sucedido a partir de la emergencia del movimiento indígena en el continente, y ha evolucionado a la par que otros movimientos, estableciendo la diferencia identitaria como eje de su discurso. El hecho está inmerso además en la Sociedad de la Información, y son numerosos los retos que aún afrontan para relacionarse en este entorno desde una posición de autonomía; retos que se relacionan con su autorrepresentación y su emplazamiento en las relaciones de poder. Pero, más allá de presentar resistencia a la aculturación, los Sistemas de Comunicación Indígena se adentran en la articulación de proyectos. Entre ellos, el proyecto del Buen Vivir y su discurso ecosocial se sitúan como las estrategias comunicativas del futuro inmediato de los pueblos indígenas, y contiene los elementos adecuados para constituir un marco dominante de acción colectiva en el que puedan confluir otros movimientos sociales.

La investigación adoptó una perspectiva cualitativa y de trabajo colaborativo, con un trabajo en terreno desarrollado de forma permanente durante tres años, por los participantes de las Mingas de Pensamiento –técnica grupal utilizada para la construcción colectiva de conocimiento entre los indígenas del Cauca- y con trabajo participante en periodos puntuales. Se han sistematizado los resultados de estas Mingas y se ha revisado un amplio acervo de fuentes secundarias.

Con todo ello, se establece un panorama descriptivo de la forma en que se están construyendo estos Sistemas de Comunicación Indígena (SCI), y un abordaje interpretativo de los sentidos que contienen. La investigación sustenta, entre otras implicaciones, la necesidad de aceptar y valorar la existencia de la comunicación indígena y de establecer cauces oportunos para su ejercicio, por parte de los Estados, a través de políticas públicas que amplíen las garantías del derecho a la comunicación.

Descriptor clave: comunicación indígena, identidad, movimientos sociales, relaciones interculturales, Buen Vivir

INTRODUCCIÓN

Esta tesis que se presenta trata del proceso de reflexión sobre la comunicación, tal como la entienden y la practican los pueblos indígenas del departamento del Cauca, en Colombia; pueblos que han liderado en los últimos años la reflexión sobre la comunicación indígena. Esta investigación presenta los resultados, los consensos a los que se ha llegado en esta discusión colectiva, en el marco de un nuevo movimiento social, el indígena, que lucha por un posicionamiento en la estructura política del continente. Se centra en el Cauca como escenario del trabajo de investigación en campo, y contrasta los significados aparecidos con el espacio de intersección de los debates colectivos sobre esos consensos por parte de otros pueblos indígenas del subcontinente, fundamentalmente inscritos en países hispanohablantes y de las subregiones geográficas andina y mesoamericana.

La investigación surge a partir de la toma de contacto con las organizaciones indígenas americanas durante la I Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala, realizada del 8 al 12 de noviembre de 2010 en el resguardo indígena de La María, en el Cauca, Colombia. A raíz de este primer conocimiento, se desarrolla un proyecto de cooperación internacional, financiado por la Fundación Universidad Complutense de Madrid, que tiene como objetivo construir, de forma participativa y comunitaria, un currículo universitario en Comunicación Propia para su inclusión en la oferta académica de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN)¹ perteneciente al Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), la autoridad que agrupa a las distintas etnias de este departamento colombiano².

¹ Para facilitar la lectura, se adjunta un glosario de los acrónimos utilizados a lo largo de esta investigación, lo cual no es óbice para que se definan los mismos al menos en su primera aparición.

² Ampara a 84 resguardos indígenas (territorios reconocidos y protegidos) en el Cauca, con 11 Asociaciones de *Cabildos* –las instituciones de gobierno local–, con 8 grupos étnicos: Nasa, Yanacona, Kokonuco, Totoró (Tontuná), Eperara-Siapidara, Inga, Guanacos. También emberas, pubenenses y otros

El proyecto parte de uno de los mandatos de esa I Cumbre, que apuesta por “establecer una escuela itinerante de comunicación indígena integral, basada en metodologías propias que considere intercambios y pasantías con experiencias comunicacionales del continente. Esta tarea será asumida inicialmente por el CRIC, Tejido de Comunicación ACIN, ECUARUNARI, Servicios del Pueblo Mixe, CEFREC, Centro de Comunicaciones Mapuche Kona Producciones, CLACPI y Red AMCIC”.

Partiendo de los insumos de estas y otras organizaciones en cuanto a experiencias de formación de comunicadores, se desarrollan una serie de talleres colectivos (Mingas de Pensamiento, según su definición concreta) organizados por el CRIC, en los que se participa en calidad de orientadora, en el mismo plano que muchos otros compañeros indígenas y aliados no indígenas que contribuyeron, tanto a la sistematización de las discusiones y sus resultados, como a la plasmación de esta tesis doctoral. Es de esta forma un trabajo que resulta de aplicar las metodologías indígenas para la Construcción Colectiva del Conocimiento.

Esas Mingas de Pensamiento dieron como resultado un documento marco con los aspectos definitorios del Sistema de Comunicación Indígena propio de los pueblos del Cauca colombiano. Ese documento pretende servir de base en la negociación con el Estado de la existencia del mismo, de la pertinencia de su reconocimiento y adscripción a la jurisdicción especial indígena –con sus condiciones de desarrollo y gestión autónoma, transferencia de recursos e inclusión en las políticas nacionales relacionadas (tecnologías de la información, industrias culturales, sociedad del conocimiento, educación, representaciones artísticas, medios de comunicación de masas...)-. También significó el sustento teórico que orientó la construcción de una malla curricular, correspondiente al Grado en Comunicación Propia Intercultural³ impartido en la UAIIN (con colaboración de otras universidades de la Red de Universidades Indígenas, Interculturales y Comunitarias de Abya Yala (RUIICAY) y que supone la primera

pueblos en proceso de delimitación de su frontera étnica. Conviven los misak, con sus propias instituciones, ya separados del CRIC, con quienes mantienen una estrecha relación.

³ Se adjunta la malla curricular y brochure de resumen de los aspectos más relevantes del Grado, en el **Anexo 1**. El Documento Marco se adjunta asimismo en el **Anexo 2**.

experiencia de un título universitario de grado homologado por una universidad indígena⁴, y testará sus posibilidades para su réplica en otros espacios.

A raíz de los debates en las mingas, de las entrevistas a líderes y comunicadores indígenas, de los talleres con estudiantes y de la discusión colectiva en las Cumbres, se fue conformando una idea holística acerca de esta comunicación, entendida desde múltiples frentes y siempre desde un enfoque relacional y ecológico, en el que las interacciones se orientan a una acción de reorganización con el entorno.

Siguiendo esta aproximación, se intentará desarrollar conocimiento en tres dimensiones de este hecho integral de la comunicación indígena:

- Los sentidos dados a la misma
- El proceso histórico y la realidad social en la que se inscriben sus prácticas
- Su contribución al movimiento social

Nos encontramos en un momento en el que se dan ciertas características:

Por un lado, en el campo de las experiencias, se da una proliferación de medios alternativos y comunitarios, correlativa a la multiplicación de medios indígenas, y ello en un entorno de expansión de la estructura de oportunidad.

En cuanto a la reflexión, son mucho más recientes los intentos por conceptualizar qué es el constructo llamado “comunicación indígena”, pero se están desarrollando de forma interna y consensuada en redes transnacionales.

⁴ No será la UAIIN, sino otra universidad de la red, la nicaragüense URACCAN, la que firme el título, ya que la UAIIN, que como parte de la estructura de gobierno autónoma de los indígenas del Cauca es una institución “oficial”, no tiene la homologación de sus titulaciones por parte del Ministerio de Educación ya que no se atiene a los estándares evaluativos, y porque la Educación Superior, regida por la Ley 30 de 1992, no está incluida en las transferencias educativas otorgadas a la organización indígena. Para ser más precisos, dada la autonomía territorial de los resguardos indígenas en Colombia, los títulos de la UAIIN son válidos, pero sólo dentro del territorio de resguardo del Cauca. (Ley 30 de 1992, República de Colombia; Bolaños, 2009)

En tercer lugar, hoy los pueblos indígenas se posicionan pidiendo, a los estados donde habitan, el desarrollo de políticas públicas con enfoque diferencial⁵ que respondan al derecho de todas las personas a la comunicación; un reconocimiento que conforme los marcos normativos que permitan la existencia de un sistema de comunicación indígena.

PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN

Dadas estas constataciones, fenomenológicas, de la articulación del campo de la comunicación en relación con las sociedades indígenas, se abren de forma preliminar ciertos interrogantes que configuran las preguntas iniciales de investigación.

1. Cabe preguntarse pues, en primer lugar, *qué es eso que llaman “la comunicación indígena”*. ¿Qué características tiene? ¿Constituye un campo (Bourdieu), un sistema, o es una subdivisión de algún otro? ¿Existe algún “factor indígena” que configure la autonomía de dicho campo?
2. Independientemente de que, académicamente, se pueda delimitar como sujeto autónomo de investigación, no se puede obviar el hecho comprobable de la emergencia del concepto, articulado desde los procesos de

⁵ Un enfoque diferencial que está presente en los lineamientos de las Naciones Unidas y otros organismos de referencia como la OIT. Se trata de la legitimación de las acciones positivas destinadas a revertir una situación de discriminación. No es de aplicación exclusiva para los pueblos indígenas, sino en aquellos grupos cuyos derechos han sido injustamente vulnerados o con necesidades especiales; el enfoque étnico es entonces un componente del diferencial. La Declaración sobre Derechos de los Pueblos Indígenas recoge la exigencia de que los Estados firmantes tomen “medidas especiales” (Art. 21) de “reparación” (Art. 11, 28, 32, 40) lo cual ya constituye un tipo de “acción positiva” o de enfoque diferencial. Según la Oficina del Alto Comisionado de la ONU para los Derechos Humanos en Colombia, el enfoque diferencial es tanto un método de diagnóstico como una guía para la acción: “En el primer caso, emplea una lectura de la realidad que pretende hacer visibles las formas de discriminación contra aquellos grupos o pobladores considerados diferentes por una mayoría o por un grupo hegemónico. En el segundo caso, toma en cuenta dicho análisis para brindar adecuada atención y protección de los derechos de la población” (<http://goo.gl/90iCcO>). “Son personas diferentes con derechos diferentes”, sentenció el gobernador del Cauca, Temístocles Ortega (no indígena), durante un encuentro con el presidente Juan Manuel Santos en el resguardo misak de La María en agosto de 2012.

empoderamiento indígena. De modo que, en coherencia, cabe indagar en su genealogía: *¿cuáles han sido las causas, y los procesos, a partir de las cuales se ha construido y posicionado el problema social* (Kitsuse y Spector) *de la comunicación indígena?*

3. Desde la perspectiva de la comunicación y la transformación social, dado que esta es una investigación de tipo colaborativo, resulta comprometida con el devenir de los pueblos indígenas que han sido productores del conocimiento e investigadores del mismo. Están orientando esas reflexiones hacia una acción social, una reconstrucción de sus posiciones en el mundo, de modo que cabe preguntarse, *¿cómo contribuye un sistema de comunicación indígena a la construcción de lo social? ¿Cómo actúa sobre los sistemas social y referencial* (Piñuel y Lozano, 2006) *de estos pueblos, y con otros campos? ¿Qué funciones tiene la comunicación propia? Y ya dentro del plano de la interacción, ¿de qué manera se articula la interculturalidad en esta construcción?*

Estas preguntas son apenas un punto de partida para adentrarse en la “dimensión desconocida”. Joanne Rappaport (*Conversación personal, julio de 2012*) propone una antimetodología de investigación a la hora de afrontar realidades ignoradas, por la cual, en vez de cuadrricular y limitar las pesquisas con una serie de objetivos específicos, justificaciones y transferencias, sugiere abordar la investigación como “ante un portal de ciencia ficción”: hacerse las grandes preguntas que rigen la búsqueda y prepararse a “abrir la puerta, el portal”. No supone lanzarse a ciegas, sino preguntarse en qué espacios y ámbitos se va a investigar sobre esas preguntas, pero afrontando así el desarrollo de una manera más intuitiva.

En el mismo sentido, Bent Flyvbjerg (2004), alerta: el estudio de casos –y esta tesis lo es– contiene un sesgo hacia la verificación, es decir, una tendencia a confirmar las *nociones preconcebidas* del investigador. Asunciones previas o *pre-juicios* que se plasman en las hipótesis. Atendiendo a ambos autores y a su línea crítica, se ha preferido descargar de presión la construcción de las hipótesis. Existen, sí, pero no se

van a presentar como un *asunto* que deberá ser confirmado, sino como lo que fueron: presunciones de la ignorancia que debían ser confrontadas con la realidad. Las asunciones hipotéticas aparecerán dispersas en el texto, pues es el proceso de investigación el que va abriendo y resolviendo interrogantes. Su sistematización aparecerá en el amplio resumen de contenidos, conforme a la evolución de las mismas. De igual manera, las conclusiones se irán desarrollando en dos ámbitos: las relacionadas con el movimiento social, y las vinculadas a la comunicación del movimiento social. Estas últimas se irán desplegando en el capítulo de resultados, conforme llegan a ellas las comunidades *con* las que se investiga. El capítulo conclusivo intentará abordar las proyecciones de futuro que se derivan de esas conclusiones.

PERSPECTIVA (CRÍTICA) PARA UNA LECTURA COMPRENSIVA:

Esta tesis reconoce ciertos acercamientos a disciplinas ajenas a la comunicología que, sin embargo, cohabitan en el mismo “campo social”: la antropología, la sociología y la política están presentes de forma a veces deliberada y a veces inconsciente.

Los *pueblos* indígenas del Abya Yala⁶ comparten sin duda desde el punto de vista antropológico características y cosmovisiones que los pueden agrupar en varias macrorregiones –antropológicas, fenotípicas...-: amazónica, andina, caribe, mesoamericana, pampera, en las cuales se aprecian conexiones transregionales de carácter biológico, lingüístico, etcétera.

⁶ Abya Yala es un término originario de la nación Kuna de Panamá y Colombia, que significa, según la líder quechua-aymara Martha Orozco, “tierra madura” o “tierra que florece”. Originalmente, la cultura kuna sostiene que ha habido cuatro etapas históricas en la formación del mundo, y a cada etapa corresponde un nombre distinto de la tierra conocida después como América: Kualagum Yala, Tagargun Yala, Tinya Yala, Abia Yala. Pese a que en los 90 ya algunos intelectuales como Enrique Dussel y Xavier Albó ya habían aludido al término, este sinónimo de América se ha aceptado como constructo político (que incluye sentidos de unidad y pertenencia) por parte de los pueblos del continente, a partir de la II Cumbre de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas “de Abya Yala”, realizada en Quito en 2004, incorporando ya explícitamente el término. Como apunta José Javier Rodas (2013), “el nombre América va siendo sustituido por ABYA YALA, indicando así no apenas otro nombre, sino también la presencia de otro sujeto enunciador del discurso, hasta aquí callado y subalternizado en términos políticos: los pueblos originarios”.

Sin embargo, desde el punto de vista de la acción política (como movimiento social) las *organizaciones indígenas* actúan todavía con lógicas locales y regionales, inscritas en las coyunturas de los estados nación en los que se insertan, creados tras las independencias. Y esas lógicas atienden a las prioridades (locales y regionales) más cercanas y son las realidades políticas del país –su estructura de oportunidades, etc- las que determinan el sesgo político de estas organizaciones.

Considero que el hecho de cruzar disciplinas ayuda a evitar la tendencia de esencializar las identidades originarias. Una tendencia que existe y a la que se debe escapar, tanto desde fuera como desde el interior de las sociedades indígenas, para no caer en los estereotipos (ni en las formas de vida) del indio museístico del pasado. El “antropólogo inocente” se fascina primero por los elementos culturales, tan vívidos, de los pueblos con los que toma relación. Hasta que abre los ojos a la realidad presente y ve cómo esa fascinación es también una *alterización* utilizada para folclorizar a “los indígenas”, para permitir lo cultural-exótico y proscribir al indio vivo, el que *vive* en la sociedad real y moderna, y que muere y lo matan. Y entiende que la recuperación de su palabra, su autorrepresentación y su relación política con la modernidad es una cuestión de supervivencia.

Una vez que esto se asume, ya no se puede separar la investigación del compromiso. “La separación del individuo y sociedad, en virtud de la cual el individuo acepta como naturales los límites de su actividad que han sido trazados de antemano, se relativiza en la teoría crítica”, dice Max Horkheimer (2003: 42).

La función social de la investigación tiene que ver, en este caso, con la dinámica de producción colectiva del conocimiento desde las comunidades, que se autoanalizan. Si este trabajo es una sistematización de los sentidos extraídos, lo que queda detrás, el proceso de reflexión interna, es la “faceta intelectual del proceso histórico de su emancipación”. El sujeto es parte del hecho social y el investigador tiene conciencia de los fines: el pensamiento es parte de la lucha (de poder). Como productores científicos, los participantes de estos espacios de diálogo son también los responsables de su propio devenir. Por eso, en cuanto al planteamiento de presentación de esta investigación, intentaremos ver más allá: *donde hay una relación descriptiva, queremos ver el proceso social que ha conducido a ello*. Y en este sentido la perspectiva deja la teoría crítica frankfurtiana –materialista marxiana- y se acerca a la versión latinoamericana de esta

teoría, que repensó las relaciones de dominación simbólica fruto de la huella histórica de la colonización, para complementar con ellas el determinismo estructuralista de la economía política⁷.

El mundo, que para el individuo es algo existente en sí, “es al mismo tiempo un producto de la praxis social general, (...) lleva en sí el sello de la elaboración” (ibíd.) Por eso, escogemos intentar separarnos de perspectivas ingenuas y esencialistas: que exista una comunicación indígena sólo significa que *las sociedades involucradas han hecho posible su existencia*, que la práctica colectiva de la comunicación en los entornos indígenas han hecho posible una “comunicación indígena” (que no es una cosa dada “de suyo”, por tanto sus rasgos son los que el hombre le ha puesto, no hay que descubrirlos, hay que *escarbarlos*, en un esfuerzo arqueológico, y sacar a la luz un corpus). Es un producto histórico y como tal, cambiará. Dentro de la transformación y del movimiento (social) se inscribe esta tesis, para intentar dar cuenta de su realidad, de sus características y lógicas internas, de modo que podamos aportar a su consolidación o cambio, en función de un beneficio para la vida de los pueblos.

PLAN DE EXPOSICIÓN

De acuerdo al planteamiento general de la investigación, se puede sintetizar la estructura general del trabajo en este guión de la exposición de los temas:

⁷ En todo caso, espero que esta tesis no sea leída bajo el paradigma de los estudios culturales, ni desde la óptica de la economía política. Espero no haber caído en la inclinación por estos extremos, ambos, marcos de interpretación que han hecho avanzar pasos de gigante en el conocimiento y la práctica del pensamiento en comunicación, sobre todo en nuestro campo latinoamericano. Y es que, parafraseando a Clifford Geertz, el “interminable debate” sobre si las relaciones comunicativas deben tender a los estudios culturales o a la economía política, junto con “el intercambio recíproco de insultos intelectuales” (“¡Idealista!”, ¡Marxista!, ¡Postdesarrollista!, ¡Esencialista!) que lo acompaña, está por entero mal planteado (Geertz, 1973: 24). Es necesario dejar de ver esta dicotomía como un abismo de separación, pues son dos lindes de un camino de ripio, que está por desbrozar, de modo que sus ecosistemas se cruzan a menudo y casi siempre contribuyen en conjunto.

La Primera Parte de la tesis integra el **planteamiento** de la investigación en todas sus aristas. El *Capítulo 1* expone el “problema de investigación”, la situación del conocimiento según la revisión bibliográfica de investigaciones previas relacionadas con los sistemas de comunicación de los pueblos indígenas, lo cual lleva a una primera conclusión relacionada con el estado del arte: se constata una carencia de trabajos de delimitación conceptual sobre la comunicación indígena como campo autónomo. A continuación, se recogen las aproximaciones más relevantes sobre la cuestión indígena en sí, qué se entiende por etnia y por pueblo indígena, poniendo el foco en la perspectiva concreta con la que se aborda la presente investigación: la que asume “lo indígena”, en América Latina, como resultado de un proceso de colonización.

El *Capítulo 2* revisa las fuentes teóricas que enmarcan las aseveraciones epistemológicas de la investigación desarrollada. La teoría sociológica de Bourdieu aportará a la hora de definir, o no, la comunicación indígena como “campo”, y su desarrollo del concepto de “capital simbólico” establece el escenario en el que se desenvuelve la lucha por el poder (comunicativo). Se comprende la comunicación como una interacción simbólica constitutiva de lo social, que en su práctica intersubjetiva genera los consensos cognitivos (los marcos de interpretación) que hacen posible la emergencia de un movimiento social. El carácter de éste es identitario y en el caso indígena se orienta al empoderamiento (al reemplazamiento en la relación de poder). Poder e identidad serán los ejes que articulen el análisis de los resultados de la investigación.

En el *Capítulo 3* se desarrollan esos dos ejes de poder e identidad aterrizados en la evolución del movimiento indígena en América Latina. Se realiza una revisión historiográfica de las relaciones entre pueblos indígenas y Estados-nación, incidiendo sobre las dinámicas de colonización y de descolonización que han llevado a la actual situación de mayor oportunidad política, de un marco de referencia asentado en el movimiento indígena y de ciertos reemplazamientos sociopolíticos de las relaciones de poder entre ambos actores. Gracias a la conciencia actual del “ser-indígena-hoy”, las organizaciones de pueblos originarios se alían en redes con un proyecto compartido.

Se cierra el bloque del planteamiento general con la exposición metodológica de la investigación, en el *Capítulo 4*. La perspectiva que guía se adscribe a la tradición subjetivista y recoge algunas de las técnicas utilizadas por los indígenas para la

extracción de información y construcción de conocimiento, como las mingas, la investigación colaborativa y la reflexión desde la práctica. Se exponen los detalles del diseño metodológico y se explica cómo se va a realizar el análisis, siguiendo las teorías hermenéuticas de interpretación.

La Segunda Parte presenta el **contexto** social y comunicacional de la investigación. En el *Capítulo 5* se presentan las comunidades con las que se ha desarrollado este estudio de caso. Se cierra este capítulo con una primera recogida de **conclusiones** respecto al Movimiento Indígena caucano: La situación histórica de dominación da paso a una toma de conciencia y a una situación de resistencia (con la apertura multicultural), empoderamiento y generación de propuestas (en el panorama de neoconstitucionalismo pluricultural de los estados latinoamericanos). Se ha pasado de una identidad de resistencia latente, y después de resistencia activa, a una identidad proyecto.

En ella, la comunicación se convierte en una prioridad estratégica, adscrita no obstante a una normativización ajena a los intereses indígenas. El *Capítulo 6* explica cómo surgen las primeras experiencias, en correlación temporal con el resto del continente, como colaboran en la estructuración argumentativa del movimiento social. Se recopilan algunas de las trayectorias y prácticas ejemplares de lo que se empieza a conocer –y construir dialógicamente- como “comunicación indígena”.

Visto el planteamiento y el contexto en el que se desarrolla la investigación, la Tercera Parte incluye la relación de los **resultados** concretos que llevarán a las conclusiones nucleares, aquellas que aporta esta investigación concreta.

El *Capítulo 7* es el de resultados de la investigación: resume de qué forma se realizó la construcción de los consensos sobre la comunicación, cómo fueron y qué objetivos tuvieron las Mingas de Pensamiento; explica con qué ayuda informática se realizó la explotación de las informaciones obtenidas; y especifica detalladamente los resultados concretos de la investigación. Se sigue la guía original de presentación con la que se plasmaron los resultados en el documento final de sistematización: el análisis desde la práctica. Las experiencias praxiológicas ofrecen los diagnósticos de la comunicación en los pueblos indígenas investigados y perfiles observados y deseados; la posterior reflexión conceptual, desde los principios orientadores, aporta las

definiciones y los objetivos de la comunicación indígena. En cuanto a las constataciones, se revisan las estrategias discursivas e interactivas y se completa con un resumen final de acciones demostrativas de los sentidos dados a la comunicación indígena.

La Cuarta Parte recopila las **interpretaciones** comunicativas y sociales extraídas de los resultados de la investigación. En el *Capítulo 8* se detallan las conclusiones de esta tesis y se complementan con una serie de Recomendaciones.

Con el desarrollo que ahora comienza se espera poder realizar algún aporte en dos aspectos:

- En la identificación de la comunicación indígena, en su delimitación como hecho, campo, sistema.
- En la revalorización de las metodologías propias.

Como objetivo principal, esta tesis intentará extraer los conocimientos relacionados con esa primera línea: la identificación realizada de la comunicación indígena, sus rasgos característicos, sus límites y sus sentidos. Como se apreciará, se trata de un análisis exploratorio. Dada la carencia de literatura al respecto (es prolija en cuanto a sistematización de experiencias, pero parca y dispersa acerca de la construcción de significados) se intentará abordar todos los aspectos posibles que ayuden a la comprensión del hecho investigado.

En la exposición metodológica se apuntan las principales características de las mingas como técnica dialógica de recogida de información. Sin embargo, no se ha planteado como objetivo de esta tesis realizar una sistematización detallada de estos procesos. Una recomendación de especial interés puede ser, en consecuencia, continuar la investigación para definir las metodologías indígenas de construcción colectiva del conocimiento, del área de influencia del suroccidente colombiano, su sistematización y su delimitación en contraste con otras técnicas existentes de levantamiento de información con dinámicas grupales. Puede ser un aporte para futuras investigaciones que contribuyan a posicionar las epistemologías y metodologías indígenas como

legítimas, relevantes y apropiadas, con vistas a su normal aceptación en el marco de las políticas educativas colombianas relacionadas con los pueblos indígenas.

PRIMERA PARTE:

**PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN Y
DELIMITACIÓN DEL OBJETO DE ESTUDIO**

1. PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

“La posibilidad de recomponer los años del sol, de la luna y la Madre Tierra... aquí estoy tratando de mantenerme en la fila... de continuar la huella de los mayores, que es como continuar vivo el recuerdo del amor americano, el ideal de la armonía y el compromiso con la vida... aquí estoy... buscando hacer del tiempo encuentros y resistencias... una proyección de seguir con lo que hemos sido, silencioso y anónimos que hoy se proyectan en las voces indígenas en los ritmos negros y en los mercados campesinos y en las manifestaciones ciudadanas de los taitapuros.

Aquí estoy... recomponiendo la realidad”
(Jorge Caballero Fula)

Esta tesis busca plantear ciertas bases para una construcción colectiva de la “ontología de la comunicación indígena”; en este caso concreto, atendiendo a las reflexiones y experiencias sobre este concepto realizadas desde uno de los colectivos que lideran tanto su sustento teórico como su aplicación práctica en la sociedad en la que se inscriben: los indígenas del suroccidente colombiano⁸. Si bien México y Bolivia son los dos países donde las estructuras indígenas de comunicación están más consolidadas (el primero por ser pionero en cuanto al establecimiento de este objeto de estudio como un *problema social* a partir del alzamiento zapatista⁹; el segundo a raíz de

⁸ La estructura étnica del Suroccidente se desarrollará en el Capítulo 5, con la relación de pueblos originarios. Esta región contiene pueblos que provienen biológica e históricamente de dos áreas de influencia: la andina y la Caribe, las cuales completan junto a la región amazónica, las tres macrorregiones de agrupación étnica colombianas. Para aterrizar en el presente apartado, baste indicar que el departamento del Cauca se caracteriza por el dinamismo del pueblo nasa, alrededor del cual se ha construido la organización que lidera las reivindicaciones políticas nacionales de todo movimiento indígena en Colombia: el CRIC. El Cauca se compone de una decena de pueblos indígenas reconocidos y varios en proceso de delimitación étnica (o etnogénesis). Entre los más numerosos y activos están, además de los nasa, los misak (antes guambianos, que no pertenecen en la actualidad al CRIC), los yanacona, totorós (hoy tontunás), o los sía, por citar varios. Los trabajos etnográficos realizados desde estos pueblos, en ocasiones no permiten determinar su origen primigenio (Melo, 1996), si bien la mayoría de ellos se consideran hoy emparentados con los pueblos andinos –kichwa y quechua, fundamentalmente-, de preferencia a las afirmaciones de su relación con los grandes pueblos caribes del norte o los chibchas del oriente colombiano.

⁹ El alzamiento del EZLN en 199 significó la visibilización en todo el mundo de un territorio y un pueblo que lo habitaba, hasta entonces ignorado por la opinión pública. Y entre los campesinos y los indígenas chiapanecos emergió la consciencia de su propia visibilidad. Este hecho supuso un acercamiento entre los pueblos y los medios de comunicación, guiados por las experiencias alternativas y comunitarias, las que han calado más profundamente en el escenario indígena mexicano, más volcado en las experiencias

la llegada al poder del primer presidente indígena de Latinoamérica), en ambos las prácticas han surgido al amparo de grupos no indígenas, como revelan numerosas investigaciones¹⁰. En el Cauca colombiano, los colectivos indígenas han asumido una reflexión profunda al respecto y están abanderando, junto con otros pueblos del continente, la comprensión colectiva integral del hecho diferencial de la comunicación desde la cosmovisión y la sociedad originarias.

Para comprender qué significa la construcción semántica *comunicación indígena*, no sólo hay que escuchar a sus protagonistas, las personas que la ejercen y la piensan¹¹. En las sociedades interculturales, las luchas y tensiones que se desarrollan en el plano de la producción simbólica hacen necesario acercarse a las formas en las que se ha abordado, desde el grupo dominante, esta construcción. Su concepción es la que ha establecido las pautas hegemónicas para comprender estas prácticas de “los otros”¹². En este capítulo se aborda el estado del arte, revisando de forma crítica las perspectivas

prácticas mediáticas que en la reflexión sobre un sistema de comunicación. La gran concentración mediática nacional en monopolios alentados desde la legislación nacional puede tener que ver con ese panorama: muchos pequeños medios indígenas apoyados por la sociedad civil y movimientos sociales, poca incidencia en el reparto nacional.

¹⁰ Se puede observar en las relaciones históricas sobre redes comunicativas en Bolivia y México. “Son relativamente pocas las experiencias que surgen por iniciativa de las propias comunidades, sin un apoyo externo significativo”, dice Gumucio-Dagrón (2001). En sus estudios sobre la implantación de radios “en lengua indígena”, Castells i Talens (2004) cita a Chan, 2000; Cornejo, 2002; Perea, 1987; Ramos Rodríguez, 2005; Vargas, 1995, todos ellos recopiladores del proceso de instalación de emisoras por parte del Estado mexicano, con la mediación del Instituto Nacional Indigenista, entre los años 1979 y 2000. Fue esta iniciativa la que luego hizo arraigar la radiodifusión dentro de las comunidades y organizaciones indígenas –una iniciativa, pues, que surge desde fuera, aunque ahora sus rasgos y percepciones estén integradas en el desarrollo interno de las comunidades indígenas-. Algo similar sucede en Bolivia, en cuanto a la incorporación de una estructura que se inicia para las comunidades indígenas a partir de experiencias de otros grupos sociales, en esta ocasión, en primer lugar, el Estado, con la creación de Radio Oruro y Radio Potosí, en los años 30, en regiones mineras de población indígena y mestiza. En segundo lugar, con la creación de radios populares y comunitarias desde los entornos mitayos y sindicalistas de las minas (Radio La Voz del Minero y otras) entre finales de los sesenta y los ochenta. En ellas, dada el porcentaje de población indígena en Bolivia y la penetración lingüística y cultural, el contenido indigenista, importante, evolucionó hacia el surgimiento de medios plenamente indígenas. (Albó,, 2008; CEFREC, 2000; Gumucio, 2001; Langevin, 2009)

¹¹ Quienes constituyen el corpus de productores de conocimiento de este estudio en su parte práctica de trabajo de campo.

¹² La *otrización* (la alterización) se puede considerar como una práctica de diferenciación identitaria que, según Rossana Reguillo (2002), es un componente necesario para la persistencia de los límites culturales del grupo que la ejerce.

desde las que se ha estudiado a los pueblos indígenas y su comunicación, en América Latina¹³.

Tras la exploración de lo que se conoce en relación con la comunicación indígena, en la segunda parte del capítulo, se plantea una revisión de los significados dados a otro constructo: el concepto de “indígena”.

1.1. LA COMUNICACIÓN INDÍGENA COMO OBJETO DE ESTUDIO. DE LA VENTRILOQUÍA A LA INTERLOCUCIÓN

La deriva sociopolítica de los distintos países de América Latina ha sido en las últimas décadas un escenario de emergencia de nuevos movimientos sociales, en los que se incluyen los movimientos indígenas, dado el carácter pluricultural y pluriétnico del continente. Es en la toma de conciencia de las relaciones existentes y las relaciones deseables entre pueblos indígenas y estados, dentro de las estrategias de búsqueda de autonomía de los primeros, donde se ha iniciado la práctica y luego la reflexión sobre la comunicación.

En un recorrido por los estudios realizados acerca de la comunicación indígena, como concepto diferenciado y como fenómeno, se aprecia cómo se ha investigado históricamente la comunicación indígena en varias etapas: Desde la antropología y los estudios culturales, elaborados desde el paradigma etnocéntrico del pensamiento occidental que identifica a los indígenas y su comunicación como objeto “exótico” –atendiendo a rasgos rituales, orales, etcétera-; más recientemente, desde los estudios de los movimientos sociales y las teorías del cambio, en coherencia con la tradición latinoamericana de investigación sobre la dependencia y sobre la comunicación alternativa –detallando en esta etapa, fundamentalmente, el boom de los “medios étnicos”, número y tipologías de las experiencias concretas de comunicación popular y/o massmediática promovidas desde instituciones y organizaciones indígenas o afines-; y de forma más actual, desde la economía política y los estudios de empresa informativa

¹³ Una parte de este análisis fue publicado en el libro coordinado por Piñeiro y del Valle, *Nuevas Tendencias en Investigaciones sobre comunicación en el EEES* (Tanco, 2012)

–investigando la concentración de los mismos, y con tendencia actual a la investigación sobre acumulación y apropiación tecnológica en entornos indígenas-. En este último ámbito, la investigación ha tenido en los últimos años un foco de atención importante en la promulgación de leyes de reparto de medios de comunicación, que reconocen la existencia de las comunidades indígenas como sujeto diferenciado de derecho a la comunicación y sus herramientas (a raíz de la aprobación de las “leyes de tercios” de Argentina o Bolivia, y del debate en Ecuador o Venezuela sobre la normativización de la responsabilidad pública de los medios y el derecho a la información)

Este hecho legislativo está iniciando una nueva vía de investigación: basada en la identidad como factor diferenciador de determinadas prácticas de comunicación. No obstante, el grueso de los estudios se centra, una vez más, en la relación entre oportunidades y número, frecuencia y taxonomía de las experiencias mediáticas.

Llama la atención la escasez de estudios sobre la comunicación indígena desde una perspectiva ontológica, integral. Su comprensión desde la interacción, como fenómeno organizador y constitutivo de la nueva sociedad propuesta por estos pueblos, como estrategia para el Sumak Kawsay (Buen Vivir, en kichwa) y más allá de los medios está ausente de la mayoría de investigaciones realizadas. Parece que la escasez de trabajos realizados desde una perspectiva endógena ha contribuido a esta carencia, en buena medida; y esta falta de análisis internos se debe a la falta de oportunidades en espacios propios, indígenas, para su estudio de su propia comunicación. América Latina en general adolece de espacios de investigación en Educación Superior para la Comunicación Social, hecho que se agudiza en entornos indígenas, con una penetración en la universidad todavía muy escasa¹⁴. Pero la toma de conciencia y la búsqueda de

¹⁴ Hay expertos del Instituto para la Educación Superior en América Latina y el Caribe de la UNESCO (IESALC) que reconocen que “no se sabe cuántos universitarios indígenas hay”, refiriéndose a Colombia, pero extrapolable al continente. Daniel Mato es más específico: “Así, el Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE), División de Población de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), en colaboración con el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (Fondo Indígena), desarrolló el Sistema de Indicadores Sociodemográficos de Poblaciones y Pueblos Indígenas (SISPPI). Sin embargo, los avances del SISPPI aún no han llegado a la elaboración de estadísticas sobre educación superior que ofrezcan información sobre presencia y participación en la misma (sea como estudiantes, docentes, autoridades, empleados, integrantes de instancias de consulta o decisión, etc.) de individuos, comunidades u organizaciones indígenas y afrodescendientes” (2009: 23). En una búsqueda en SISPPI en 2015, los censos que se utilizan son todavía los del año 2000. No hay

conocimiento es una marea que desborda. Así, sin duda la comunicación indígena será un objeto de estudio emergente también dentro de los espacios propios de investigación, gracias a los esfuerzos simultáneos de instituciones de pueblos originarios como la Universidad Autónoma Indígena Intercultural del Cauca y la Escuela de Comunicación de la ACIN (en Colombia), la Federación de Estudiantes Mapuche de Chile, el Centro Amazónico de Formação Indígena (CAFI), de Brasil; la Universidad Indígena Intercultural Kawsay (UNIK), de Bolivia, la Universidad de los Pueblos del Sur (Unisur) de México o la Escuela de producción audiovisual de Neuquén¹⁵.

1.1.1. Nacimiento en otros ojos y minoría de edad.

Como tantas otras estrategias, también los estudios académicos han resultado ser formas históricas de invisibilizar al indígena, de separarlo y negarle su posición como actor social. Dice Pedro Portugal (2010) que incluso Simón Bolívar, “cuando justificaba por qué era el criollo y no el indio quien debía realizar la independencia, nos atribuía una naturaleza benigna y paradisiaca, cuando escribía que el indio era de un carácter tan apacible, que sólo desea el reposo y la soledad; no aspira ni a acaudillar a su tribu, mucho menos a dominar extrañas”. La academia no puede ser ingenua y pensarse dentro

datos de acceso a la universidad. Una búsqueda, sólo como orientación, de la asistencia escolar entre los 18 y los 22 años, en comparativas rural/urbano, indígena/ no indígena y por género, muestra cómo la asistencia indígena es la mitad que la no indígena en casi todos los países y se observa la brecha de género (sobre todo indígena) en todos los países menos en Honduras y Venezuela. Colombia, Chile o Perú ni siquiera arrojan datos. La búsqueda más avanzada nos permite conocer el promedio de años de estudio (con datos del año 2000, en la mayoría de los casos). Como dato positivo, el sustancial avance en escolarización indígena que se ha dado, sobre todo en Ecuador, donde se está acercando a grandes pasos al promedio –también en aumento– de la población no indígena. El detalle de los resultados se adjunta en el **Anexo 3**.

¹⁵ Espacios, todos ellos, creados de manera directa por dirigencias y/u organizaciones indígenas. Y entre los que cabe incluir, como centros de producción indígena de conocimiento, otras instituciones de educación superior creadas desde los estados u organismos internacionales con vocación intercultural, como la red de universidades interculturales mexicanas (en los estados de México, Tabasco, Veracruz, Puebla, Michoacán, Quintana Roo y Guerrero), la red de universidades Indígenas Interculturales Comunitarias Productivas de Bolivia (Quechua, Aymara, y Guaraní y Pueblos de Tierras Bajas), y la experiencia deslocalizada de la Universidad Indígena Intercultural del Fondo Indígena.

de un orbe de bondad ontológica, pues sus agendas y perspectivas son resultado de (y coadyuvan a) formas históricas de entender las realidades sociales en que se inscriben.

Cuando durante los siglos pasados se ha hablado de comunicación indígena, un campo de estudio francamente minoritario, se asumió generalmente una perspectiva antropológica que reificaba esta realidad, enclaustrando sus posibilidades en los estudios culturales y antropológicos (formas ancestrales de comunicación: oralidad, ritos, señales... anclados en el folclore y el exotismo). Como concluyen los críticos de la teoría crítica de la colonialidad¹⁶, el “indio” se representó como exótico, salvaje y símbolo de la barbarie, de modo que sus formas de comunicación también pertenecían a “otro” mundo incivilizado (R. Bartra, 1997; L. R. Beltrán y al., 2008; Escobar, 1999; E. Galeano, 1971). Es de este modo como la antropología colaboró con la solidificación de los estados-nación latinoamericanos, construyendo la identidad nacional sobre una homogeneidad artificial, apoyada en la negación (o la exotización) de “los que no integran el pacto, definiendo de esa forma un ‘otro negativo’” al cual pertenecería la identificación del indígena (Luciana Mignoli, 2010).

El conflicto dialéctico característico de la construcción social del conocimiento llevó a la misma antropología a criticar esas concepciones dominantes, evolucionando hacia una antropología cultural, que defendía el determinismo de los desarrollos culturales en los diferentes modos de hacer comunicación o, más genéricamente, en los distintos sistemas simbólicos y su reproducción.

Eran éstos estudios *descriptivos* de las prácticas comunicativas, centrados en la oralidad o en la arqueología de las formas ancestrales. Posicionados en su mayoría en perspectivas estáticas y estructuralistas, implicaban una visión exterior y omnisciente para la cual estos sucesos “le estaban pasando” al hombre, a la sociedad indígena. Faltaban en esa línea todas las dinámicas del cambio, de la aspiración, de la generación

¹⁶ Como máximo exponente, el Grupo Latinoamericano Modernidad/Colonialidad, cuyos investigadores propugnan tres ideas centrales: la colonización es lo que “crea al Otro”, es condición constitutiva de la delimitación de lo que es “ser indígena”; existe un discurso que justifica la dominación de los colonizadores hacia los colonizados; y existe una episteme colonial impuesta como única –sin serlo-. Sus planteamientos se incluyen entre las principales referencias teóricas de esta tesis de doctorado.

de evoluciones y revoluciones, faltaban las etiologías sociales que traerán después las teorías de la dependencia, la funcionalidad de las teorías sobre mediaciones y la construcción autógena que incorporan los marcos de los movimientos sociales.

Los pueblos indígenas no son hoy "los pueblos ágrafos" de los que hablaba Lévi Strauss, esos que "poseen historia pero no precisan de ella" (1978). Su historia es uno más de los motores de sus reivindicaciones y de sus pasos adelante, la rescatan y difunden para legitimar su discurso, y además la necesitan –necesitan conocerla y darla a conocer a los demás- para hacer pervivir su identidad como pueblos.

En Latinoamérica, la perspectiva cambiará a partir de los orígenes de la nueva disciplina de la *Comunicación para el Desarrollo*, inaugurada en la región por proyectos institucionales de las grandes agencias, que establecían un “uso instrumental de la información y la propaganda con el fin de estimular la “modernización” de las regiones, en base a la transferencia de conocimiento y el cambio de comportamientos individuales, por imitación de las regiones del ‘Norte’” (Barranquero, 2009). En el subcontinente, se dará una reacción diferenciada que buscará instrumentalizar también la información para generar una conciencia crítica unificada y contrapuesta precisamente a esas regiones del “Primer Mundo”. Es la época de la “resistencia crítica” (Marques de Melo, 2007) en la que aparecen las *Teorías de la Dependencia*, específicamente latinoamericanas. En los estudios sobre comunicación alternativa, se toma éste como el momento de inflexión y eclosión de lo que se llamará después la “tradición latinoamericana”. Un episodio central será la presentación del Informe McBride en 1980 ante la UNESCO, en el debate del Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación (NOMIC). La aspiración utópica se plasma en este instante en el seno de la organización hegemónica que construye las políticas para el desarrollo de los países de Latinoamérica, incorporando por fin los roles marginales: el mundo rural, la periferia ciudadana... o la existencia indígena. En los once puntos del Informe McBride encontramos ya una nueva perspectiva de derechos de comunicación, hasta ahora inexpressada en los altos círculos de decisión:

“9- Respetar la identidad cultural y el derecho de cada país de informar a los ciudadanos del mundo de sus aspiraciones y sus valores, tanto sociales como culturales.

10- Respetar el derecho de todos los pueblos del mundo a participar en los flujos de información internacionales.

11- Respetar los derechos de los ciudadanos de acceder a las fuentes de información y de participar activamente en el proceso de comunicación”. (Mac Bride, 1980)

Citando a Retis y Sierra (2011), la posterior “reacción conservadora” de la siguiente década tuvo como síntoma la prevalencia de los estudios culturales en la agenda académica. Tal vez los precursores de esta corriente sean los clásicos pensadores latinoamericanos de la cultura, los que se ocuparon de los siglos XIX y XX, entroncados en la tradición antropológica crítica (Mariátegui, Henríquez Ureña, Rodó, Beltrán...) y que en ocasiones se ocuparon de las formas lingüísticas y culturales de la comunicación indígena, aunque también de las causas estructurales derivadas de la Colonia y las políticas posteriores de dominación.

Pero incluso quienes han tomado partido por los indígenas (Mariátegui, Cornejo, etc), revelando la transculturación, la cuestión de la marginación y anulación socioeconómica desde la época de la Conquista (quienes llegaron incluso a iniciar los estudios sobre interculturalidad y sus categorías de heterogeneidad, hibridación, mestizaje, influencias recíprocas...) han *asumido* la voz de aquellos, de modo que el estudio sobre la comunicación indígena y sus aportes apuntaba a ser descolonizador pero de una manera paternalista, libertadora. Y se entendía la comunicación como parte de la “cultura” indígena, y no como un *sistema diferenciado surgido desde la epistemología* y no desde las expresiones culturales. Desde los primeros estudios de una antropología de las comunicaciones, la principal crítica que se puede hacer, a partir de los nuevos paradigmas de la autonomía de los pueblos, es que siempre se situaron desde una visión externa en la que occidente –o más bien el pensamiento occidental- interpretaba a los otros, era aún esa “ciencia interpretativa en busca de significaciones” con la que Clifford Geertz (1973) buscaba comprender la cultura.

1.1.2. Medios y mediaciones. Adolescencia.

Cuando se habla de tradición latinoamericana en estudios culturales, en la actualidad se está apuntando hacia aquellos académicos posmodernos que refundaron el pensamiento comunicológico y cultural desde los enfoques de la relación de mediación existente entre ambas: los medios de masas, la globalización, el consumo, la representación y recepción de mensajes fueron pensados, reconfigurados y exportados al mundo entero gracias a Jesús Martín Barbero, Néstor García Canclini, George Yúdice...

En el campo que nos ocupa, a partir de las conmemoraciones de los 500 años de la llegada de Colón comienzan a aparecer estudios sobre la invisibilización de lo indígena y su reivindicación de derechos. Si bien no abordan todavía la posibilidad de estudiar la propia voz de estos, ponen la atención en las formas discursivas y comunicativas que otros han utilizado históricamente para negar la palabra a los grupos indígenas y crear una representación homogénea y unívoca de los mismos. Son estudios de representación, que unidos después a la interpretación crítica, derivarán en los años siguientes en el nuevo enfoque culturalista de "lo identitario": se estudia entonces el discurso generado y será la representación en los medios de masas lo que caracterizará esta etapa.

Como todos los paradigmas que nacen o pasan por el continente, también los estudios culturales fueron macerados en la reflexión crítica latinoamericana y regurgitados en una forma nueva que se orientaba hacia la resistencia y la búsqueda de la descolonización.

Esas investigaciones centradas en la representación de una realidad a través de unos medios de comunicación, llevaron a los análisis de audiencias y opinión pública. El sujeto indígena se revela como escenario de estudio (y ejemplo muy apropiado para la crítica reivindicativa de corte marxista, visibilizadora de la desigualdad y la dominación) y encontramos un paquete de informes bajo la pregunta de investigación: ¿Cómo se está reflejando a nivel local y regional la "cuestión indígena" en los medios de comunicación? Como se puede apreciar, estos estudios se enmarcan en el análisis de la recepción y de la producción mediática (de la autorrepresentación) gracias al desarrollo progresivo e imparable de las teorías de la comunicación alternativa.

Como recuerda Alejandro Barranquero (2009),

Numerosos estudios, tanto latinoamericanos como de fuera de la región (...), sostienen que desde la década de los setenta se comienza a vislumbrar una cierta unidad en sus ciencias comunicacionales, basada fundamentalmente en una preocupación constante por los problemas regionales; la crítica al imperialismo y la dependencia cultural/comunicativa; la búsqueda de una comunicación comprometida con el cambio; la configuración de una ciencia en base a premisas éticas, políticas y críticas; o la centralidad de la praxis en la construcción y la recomposición de la teoría. Estos rasgos entroncan directamente con los discursos y los modos del proceder del “paradigma participativo” de la “comunicación para el cambio”. (p.9)

Así, se enfoca el estudio de las funciones de los medios utilizados por los indígenas para su autorrepresentación -visibilizar, eliminar estereotipos, agendar problemas y temáticas olvidadas, para servir a las reivindicaciones sociopolíticas...- con poca crítica, sin embargo, sobre la existencia o no de una reproducción de los roles massmediáticos. Resulta difícil encontrar estudios sobre comunicación indígena que no tengan que ver con los medios de difusión, tan profundamente se grabó esta perspectiva académica en los estudios comunicológicos. Aún hoy, incluso perspectivas novedosas y originales como la corriente brasileña que trabaja la Folkcomunicación (propuesta por Luis Beltrão) se centran en la relación -esta vez de apropiación y réplica alternativa- entre las culturas populares (incluidas todas las marginadas de la sociedad globalizada) y los medios de masas.

i. Apropiación tecnológica

Uno de los hechos que más contribuyó a volver la mirada del mundo académico hacia la comunicación de los indígenas y otros grupos minorizados de Latinoamérica fue el levantamiento de los Zapatistas a comienzos de los 90¹⁷. La visibilización de la lucha de la guerrilla, el carisma mediático del subcomandante Marcos y las estrategias

¹⁷ Poco antes, también se produjo el alzamiento indígena popular en Ecuador (1990), ampliando el espacio de visibilidad de este colectivo en el país, pero no tuvo gran repercusión mediática fuera de la región más próxima.

interculturales de comunicación que pusieron al servicio de su revolución plantearon una nueva forma de entender el acto comunicativo, trasladando el foco de la representación cultural hacia *la apropiación de las herramientas mediáticas en pro de la acción política*, poniendo en tela de juicio la hegemonía discursiva y abriéndose paso entre las agendas de los estudiosos de la economía política de la comunicación. Esto sucedió en dos vías: una más centrada en la sociología de los usos (la apropiación de esas herramientas) y otra enfocada en los espacios y repartos desde el poder de las herramientas y medios para el ejercicio equitativo de la comunicación.

En cuanto a apropiación de las tecnologías destacan por ejemplo los trabajos de Carmen Gómez Mont en México trabajando la incorporación del aspecto identitario y cultural a nuevas prácticas de comunicación asumidas ante la llegada de las TIC, siguiendo una corriente abierta con el estudio de las prácticas alternativas. Sus estudios añaden un aporte teórico sustancial a lo que podría ser un mero recuento mediático, pues algunos de ellos se aproximan por ambas vías a los procesos de apropiación tecnológica por los indígenas. Esto es, atendiendo tanto a cómo las usan y se ajustan a las cosmovisiones y culturas de los pueblos (perspectiva cultural-identitaria); o en cuanto a qué estructura de oportunidades económicas, políticas y sociales (economía política) se da o se ha de dar para una equitativa y justa apropiación –emancipadora– (economía política crítica) de los medios y las TICs.

Si, como dice Gómez Mont (2012), “la apropiación parte de tres factores: a) el dominio de la técnica de una máquina, b) aplicaciones creativas en un marco de vida cotidiana y finalmente, c) la creación de una propuesta totalmente diferente a la originalmente asignada a esa máquina y/o programa”, podemos concluir que no se ha terminado de estudiar correctamente la apropiación tecnológica por parte de los indígenas, pues si bien existen trabajos que revelan la aún grande brecha técnica en cuanto a la capacidad de uso, y un sinnúmero de estudios de caso sobre buenas prácticas, encontramos un vacío de análisis de corte teórico o conceptual que nos ayuden a comprender si esas “propuestas diferentes” se han concretado o no, cuáles son y con qué nivel de éxito se desarrollan.

Durante años, la transferencia tecnológica ha sido el principal objeto de estudio que relacionaba comunicación con pueblos indígenas, en esos tiempos de deslumbramiento acrítico por las nuevas tecnologías de la información y la

comunicación; lleno el panorama académico de estudios de caso en todos los países del continente. Las intervenciones nacionales o de la cooperación internacional se medían en función de la implementación de tecnologías, siguiendo la evolución de las agendas de desarrollo de las TIC: acceso, uso, apropiación, finalidad. La crítica se fue incorporando al mostrar los indicadores sus realidades: la brecha digital se convirtió en el techo de cristal al que todos los estudios apuntaban¹⁸.

Hoy en día, si bien numerosas comunidades indígenas no tienen acceso a internet, muchos comunicadores radiales siguen emitiendo en bajas frecuencias y con tecnologías anticuadas; si la gran mayoría de los niños originarios hoy no van a estudiar a través de las TIC, otra nueva oleada de estudios sobre la brecha digital tendría que ser vista, como mínimo, como obsoleta... Nos encontramos ya en un punto en el que “a un nivel colectivo la apropiación social supone que los usuarios sean adecuadamente representados para el **establecimiento de políticas públicas** y que sean tomados en cuenta en los procesos de innovación”. (Proulx, 2006:10, en Gómez Mont, 2009, énfasis añadido)

ii. Sujeto político. Mayoría de edad

Pero nada de lo anterior cayó en saco roto. Puede parecer en ocasiones que el conocimiento desarrollado en las universidades en poco o nada repercute fuera de estas esferas, en la sociedad “real”, sin embargo, sus integrantes contribuyen a modificar el pensamiento y, a partir de él, la acción. Según los peruanos Agurto y Mescco (2012) las numerosas experiencias de los comunicadores indígenas “reivindican el derecho de los pueblos y comunidades originarios a ejercer su derecho colectivo a la comunicación”. Durante los años 90, una serie de renovaciones constitucionales, nuevos gobiernos de corte izquierdista, popular o incluso indígena (cambios recurrentes en la dinámica América Latina, como se analizará más adelante) llevaron la cuestión indígena a un plano político, con una estructura de oportunidades mucho más favorable para su

¹⁸ Una brecha digital que puede darse en el nivel de acceso, de uso o de apropiación. Si no corresponde con los usos sociales tradicionales, si el resto de infraestructuras –o macroestructuras- no las hacen sostenibles, si falta formación, si su dificultad o su arquitectura no las hace permeables, etcétera. (Acevedo, 2004; Cubillos, 2009; Del Río, 2009; Finkelievich, 2003; Lallement, Terrado, y Zhang, 2006; Mundy y Lloyd-Laney, 1992; Olivier, 2004; Tinnaluck, 2004; Toomey, 2003; Travascio, 2009)

desarrollo práctico como sujetos de derechos¹⁹. Y en este contexto encontramos una nueva tendencia: la visibilización de la injusticia y el sometimiento histórico de los pueblos indígenas gracias a los estudios culturales y las teorías críticas, que ya han adquirido un recorrido académico suficiente para justificar políticas identitarias de acción positiva, y que por tanto llevan, a principios del siglo XXI, a un *replanteamiento de las políticas públicas* que afectan a estos pueblos. Entre ellas, las nuevas leyes de comunicación para superar un sistema que históricamente ha sido excluyente y racista y ha contribuido a la aculturación de los pueblos y a su marginación como sector social.

Dice Luciana Mignoli (2010):

[En Argentina], a partir de los debates en torno a la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual, algunas organizaciones que nuclean a los pueblos originarios expresaron su reclamo por la inclusión de una **categoría diferente para nombrar los medios que producen**. (*Énfasis añadido*)

De igual modo en Perú, se estudia la “necesidad de construir un sistema de comunicación indígena que permita aprovechar las nuevas tecnologías de la información y la comunicación para que, desde su propia concepción, cosmovisión y cultura, los pueblos indígenas incidan políticamente en la defensa de sus derechos individuales y colectivos, rescatando y promoviendo sus formas de comunicación tradicionales, valores, cultura e identidad”. (Chirapac. Perú. IV Taller de Comunicación Indígena y Desarrollo (2007)

¹⁹ La Estructura de Oportunidades Políticas, como parte de la Teoría de la Movilización de Recursos elaborada por Tarrow (1995), continuada y revisada por Dough McAdam (1985) (trasladando el foco de los recursos a los “sentidos” movilizados) será revisada más adelante. A modo de resumen, esta teoría estudia los factores necesarios para el surgimiento de movimientos sociales. Estos pueden ser concebidos como secuencias de acción política basadas en redes sociales internas y marcos de acción colectiva, con repertorios aprendidos de acción que se movilizan en función, según esta teoría, de las oportunidades de cambiar la estructura institucional. La estructura de oportunidades políticas se define, según Tarrow, como “dimensiones consistentes –aunque no necesariamente formales, permanentes o nacionales –del entorno político, que fomentan o desincentivan la acción colectiva”. Los cambios constitucionales y la vigilancia internacional sobre los derechos consensuados (OIT, NNUU, etcétera) pueden considerarse como aperturas que facilitan la movilización de los colectivos indígenas.

He ahí el debate. Ante las primeras legislaciones que incorporaban el componente étnico en el reparto de frecuencias audiovisuales para establecer nuevos medios (Argentina y Bolivia), las agendas de investigación volvieron a los recuentos de experiencias, en un *revival* de los años álgidos de la comunicación alternativa o popular (Anónimo, 2011; Gerbaldo, 2010; Guzmán, 2011; Mignoli, 2010). Buenas prácticas, recuento y diagnósticos de medios alternativos y comunitarios, fueron los temas más recurrentes en estos estudios. En menor medida, las comparativas entre representación de “lo indígena” desde los *mass media* y autorrepresentación desde los medios accesibles para los pueblos (internet incluido, con una aparición desmesurada en las investigaciones académicas recientes (Costa, 2012; Monasterios, 2003)), y de forma más excepcional las escasas aportaciones de corte crítico en este sentido representacional. Ciertamente que no ha pasado tiempo suficiente, pero quizás habría que empezar a plantear estudios de impacto, sobre cómo las nuevas leyes de medios han influido en cambios en la representación indígena, en la valoración propia y ajena de su contribución social, en el fortalecimiento de su organización social, en la obtención o no de otras reivindicaciones, etcétera.

Desde una perspectiva más teórica, la eclosión de las políticas de medios ha contribuido a un ejercicio más profundo sobre el hecho denominado “comunicación con identidad”, un concepto que surge en Argentina de una forma radicalmente nueva: desde los propios planteamientos indígenas, desde las organizaciones que reivindicaban un espacio diferencial en la nueva política mediática (VVAA, 2012a). El lenguaje identitario de la diferencia se constituye como una estrategia de comunicación para tratar con el Estado y acceder a políticas de inclusión y de acción positiva.

Las nomenclaturas sobre la comunicación de los pueblos originarios reproducen los mismos dilemas discursivos de los propios lexemas que la componen²⁰. Una cosa es

²⁰ Durante décadas, desde el llamado Autodescubrimiento de los pueblos indígenas alrededor de 1992, las organizaciones han debatido largamente sobre las implicaciones de sus nombres asignados: las construcciones “indio”, “indígena”, “aborigen” u “originario” se han criticado sucesivamente –veremos las implicaciones que da a cada término Bonfil Batalla más adelante–, llegando a un consenso mayoritario sobre la aceptación del término *indígena* como una autoafirmación postcolonialista, porque recupera la condición histórica de pueblo oprimido. No obstante, ciertas regiones continentales mantienen una preferencia por el término *originario*, que suscita la menor controversia. Aquí se usarán indistintamente ambos. Veremos también más adelante como se ha construido el consenso sobre “pueblo indígena”. En cuanto a la comunicación entendida como diferencial de estos pueblos, su

la Comunicación con Identidad, que se entiende como una comunicación DESDE la diferencialidad de las identidades, o sea, de la difusión, visibilización y autorrepresentación de un movimiento social que comparte una adscripción cultural, de género, etcétera, determinada. Y su “mensaje” se desarrolla desde esos rasgos colectivos, desde los límites de esa identidad (Barth, 1969). Y otra cosa es la *comunicación indígena*, o lo que se está construyendo como tal: un sistema de comunicación en el que se reproduce una identidad, pero también se reconfigura –esa identidad y ese sistema- a través de una articulación de estrategias (no sólo mediáticas) que conducen a su preservación basal dentro de dinámicas de cambio, en condiciones de autonomía e interculturalidad²¹.

Resulta apropiado en este sentido tener presente las precauciones de Charles Hale, Guillermo Bonfil Batalla y Carmen Martínez Novo, al preguntarse si las justificaciones basadas en la diferencia étnica no podrían estar reduciendo las posibilidades y las demandas de los indígenas al logro de un conjunto de medidas puramente culturales, dejando de lado otras de corte más político y económico, mucho más dolosas para el sistema neoliberal. Exactamente como sucedió en décadas pasadas, cuando los Estados se guiaron por los estudios antropológicos y culturales para determinar por ejemplo los criterios censales y políticos para los pueblos indígenas (lengua, cultura ritual, vestimenta, etcétera) que luego fueron profundamente cuestionados. Para evitarlo, ayuda el enfoque diferencial ampliado, que no alude a la frontera cultural étnica, sino a la situación de discriminación como rasgo distintivo, a la

terminología varía según regiones y organizaciones, atendiendo a los aspectos que se quieren potenciar: Comunicación con identidad fue el término inicial, elaborado desde el cono sur al aliento de la reciente discusión sobre las leyes audiovisuales de tercios. Sin embargo, el término no aludía correctamente al componente étnico. Posteriormente, la Comunicación Propia alude a la construcción interna del sistema comunicacional, apuntando a lo biosocial, histórico y cosmogónico de sus características; la Comunicación Intercultural pone el foco en el aspecto relacional entre pueblos –indígenas y no indígenas-, con una perspectiva cercana al paradigma del interaccionismo simbólico; y la Comunicación Indígena abarca de forma generalista todos estos enfoques.

²¹ En ese sentido, se desarrolla un “sistema” que puede ser entendido desde las concepciones del Grupo por una Comunicología Posible (GUCOM) (Galindo, Karam, Rizo...) cuya propuesta teórica parte de la existencia de cuatro grandes dimensiones de estudio de la comunicación –expresión, difusión, interacción y estructuración-. La función estructuradora de la comunicación (configuradora de lo social) está en relación también con la sistémica de Bertalanffy, que considera este conjunto de procesos orgánicos en la medida en que contribuyen al *mantenimiento* del organismo (de la identidad y del propio sistema).

“condición del colonizado” (Bonfil). La realidad es pluricultural y poliédrica, compleja; el “problema” de la pureza indígena desaparecería con el “aislamiento voluntario”, pero el mundo en el que están viviendo es una sociedad global y globalizada, homogeneizadora, pero que ha encontrado en la fórmula de la diversidad con equidad un cauce “aceptable” para las demandas. Los pueblos indígenas, según observa el capítulo colombiano del PNUD, demandan una interculturalidad real, con equidad, “en pos de la participación política”.

1.1.3. Una palabra liberada: Autonomía

A raíz de la inclusión de los indígenas como sujeto político, a raíz de que el “ser indígena” pasara a constituir una categoría política reconocida (Claudia García, 2003) otros estudiosos sociales se sintieron atraídos por el tema y comenzaron a investigar y a producir nuevos análisis sobre el papel de los colectivos indígenas en la *dinámica del cambio social*, desde inicios de los 90, inclinándose, según se puede observar, por el aspecto identitario como fuente y característica definitoria del movimiento. Algunos de los primeros que entendieron que los procesos de comunicación indígena debían comprenderse en las mecánicas de la movilización social fueron clásicos como Martín Barbero, siempre crítico (y autocrítico) sobre el mediacentrismo.

Quizás el libro más representativo que recopila y teoriza sobre la acción indígena latinoamericana entendida dentro de los “nuevos” movimientos sociales, sea Indigenous movements, self-representation and the State in Latin America, de Jean Jackson y Kay Warren, (2002) en el que se profundiza sobre la comunicación autogenerada, desde perspectivas endógenas (si bien las autoras son norteamericanas).

En ediciones latinoamericanas, algunos editores se interesan por las nuevas derivas de “lucha”, en las que la comunicación tiene un papel central –algo que no sucedía en las estrategias de acción social “clásicas” de mediados del siglo XX- tanto para la construcción de las propuestas y como en la organización de las reivindicaciones: autonomía y gestión propia, alternativas al modelo económico y político neoliberal, reposicionamiento de las reflexiones sobre la nación y la articulación en ella... Un destacable trabajo de complejización y superación crítica del esencialismo

identitario es el compilado por Carmen Martínez Novo para FLACSO Ecuador: Repensando los movimientos indígenas (2009).

Se aprecia un interés cada vez mayor por la comprensión de los *movimientos indígenas* en su vertiente más dinámica, como parte activa de los cambios sociales de este siglo, e interesan sus aportes. Como expresa Jorge Agurto (2012), “los indígenas, para salir de la situación de exclusión, son los principales portadores de demandas de interculturalidad”. En el plano de los nuevos movimientos sociales, sobre todo en la década de los 90 se refuerza la idea de que el movimiento indígena va “más allá de lo meramente étnico y que han sido capaces de articular visiones utópicas de cambio de otros sectores de la población” (Martínez, 2009)²². Del mismo modo, para ganar capacidad de autogestión en sus territorios, son fundamentales portadores de demandas de sostenibilidad y, para ello, creadores originales de construcciones epistemológicas sobre ecología y derechos de la Naturaleza.

En cuanto al pensamiento y la representación, resulta interesante que comience a reemplazarse lo que fue en el pasado una *interpretación de los Otros*. Rossana Reguillo (2002) sitúa como un hito emancipador en este sentido la visibilización del indígena latinoamericano gracias al premio Nobel a Rigoberta Menchú y la publicación de su libro Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia, por cuanto supone no sólo un discurso contrahegemónico, sino que además se comunica a través de las industrias culturales vetadas a la voz de los “diferentes”, lo que posiciona la discusión en un plano de la estructura de poder más cercano al equilibrio. Es hora de que los pueblos indígenas, mayores de edad, portadores de un conocimiento y constructores de evoluciones y revoluciones de ese conocimiento, creadores y críticos, hablen de nuevo con altavoces equitativos, sobre sí mismos y sobre los demás, con *sus interpretaciones de sí*.

²² Este hecho, como veremos en el apartado de fuentes teóricas, resultaría de ser cierto un poderoso aliado en el movimiento social. La capacidad de generar marcos de referencia que trasciendan a las reivindicaciones del colectivo puede suponer la diferencia entre pelear por separado o recibir la comprensión y el apoyo de otros sectores sociales. La “universalidad” de los discursos de legitimación se está construyendo alrededor de necesidades colectivas, como la responsabilidad ecológica o la validez de los conocimientos subalternos.

i. La palabra que camina

Desde las perspectivas indígenas, también se aprecia que las investigaciones en comunicación propia tienen mucho que ver con su contribución al movimiento social. La construcción colectiva de conocimiento –en materia de comunicación, también aplicada a la educación o a la investigación endógena-, se considera, como principio básico, *orientada hacia la acción*: hacia la resistencia y el cambio social que traiga transformaciones en los Estados y en las condiciones socioeconómicas de sus poblaciones. De modo que sus propios estudios se centran en una comunicación difusora de reivindicaciones políticas y culturales, y así lo muestran las –todavía- pocas investigaciones que se realizan en el seno de las organizaciones y comunidades indígenas y que obtienen algún eco en el resto de la sociedad. Destacan entre ellas las aportaciones de Vilma Almendra, en Colombia, las recopilaciones de autores que realiza Servindi, en Perú y el muy reciente intento de articular una propuesta integral sobre la comunicación indígena esbozado por el mexicano Franco Gabriel Hernández (2013). Además, en algunos casos la reflexión supera el marco de las políticas de la etnicidad para articular aspiraciones de cambio –igualmente justo- para otros sectores sociales, abanderando así reivindicaciones colectivas mestizas, igual que pasó en los primeros años del siglo XXI en Bolivia, a mediados de los 90 en Ecuador o en México. No en vano el *discurso indígena alterdesarrollista y del Buen Vivir* ha sido considerado válido para crear un nuevo orden en las Constituciones políticas en algunos de estos países²³.

Retomando la perspectiva de los movimientos sociales, algunos estudios comienzan a apuntar los aportes de la reflexión indígena, endógena, sobre comunicación: la reflexividad colectiva, la orientación al Buen Vivir, la reproducción

²³ El otro desarrollo sobre el que están reflexionando los pueblos indígenas, y que un grupo de investigadores han hecho suyos, se basa en el Sumak Kawsay, *el Buen Vivir*, un paradigma andino de ecología social postdesarrollista, crítico con el ethos del progreso, que propende por una especial atención a la naturaleza, y a las interacciones basadas en los principios de reciprocidad, responsabilidad y equidad. Su debate se ha desarrollado con más fuerza a partir de su inclusión en las constituciones de Bolivia y Ecuador. Algunos estudiosos como Miguel D’Escoto, Alberto Acosta (2010) o Eduardo Gudynas (2011) están colaborando en la fijación de sus postulados y en su evolución hacia una Carta de Derechos de la Naturaleza que se quiere debatir en el seno de Naciones Unidas.

interactiva de las normas y valores mediante la ritualidad cosmogónica, el compromiso holístico naturalista, la construcción colectiva del conocimiento o la aspiración de reconocimiento de la equidad en la diferencia –algo mucho más intercultural que el propio término-. Y, en la crítica a la postmodernidad, se consideran válidos para contribuir a una nueva mirada sobre la comunicación como un espacio de resistencia - desde lo local, reterritorializada y reestructora del poder ciudadano- y de articulación del derecho a la comunicación (un derecho fundamental); en oposición al fatalismo y estatismo del desarrollo basado únicamente en la posesión de medios de comunicación de masas. (Agurto y Mescoco, 2012; Almendra et al., 2013; Collazos, 2007; Murillo, 2011; Sierra, 2004)

Desde esa misma perspectiva se revisan los medios, entonces. Los estudios sobre apropiación de tecnologías *outsiders* no son suficiente, como tampoco interesan ya los estudios de representación, si no es en función de un compromiso, de un objetivo emancipador ulterior:

Si se entiende la posesión de medios de información y de comunicación (sin adjetivos) como un derecho (Gómez Mont, Sierra, Mignoli, etc) aún no asumido por la mayoría de marcos legislativos, lo que se encuentre al estudiar los medios creados desde dentro, o las representaciones externas, debería ser un *aporte para sustentar ante los Estados el pleno ejercicio de esos derechos*.

Surgen así perspectivas críticas desde todos los ángulos, en el trabajo de investigación incipiente –y fuera de la academia, en general- entre los colectivos de pensamiento indígena: Por ejemplo, los observatorios de medios, surgidos al amparo del derecho a estar “bien informados”, se reorientan a la vez en observatorios – comunitarios- del derecho a la comunicación. Del mismo modo, se sitúan en agenda los temas que articulan la materialidad alrededor de la cultura: los sistemas hegemónicos de divulgación, patentes y derechos de autor, el desarrollo informático, la posesión del espectro electromagnético y de órbitas geoestacionales, las teorías del procomún... (Actas del I y II Congreso de Comunicación Indígena del Abya Yala, 2010, 2013)

...Los indígenas se encontraban de frente a frente con los medios de comunicación de masas y aquí empezaba un problema sociológico (...) Pero lo

importante era que se empezaba a dar al mismo tiempo una resistencia cultural contra estos medios, donde el fin era alcanzar un equilibrio y armonía entre los dos grandes procesos, el propio y el externo. (Jaime Collazos, 2007)

En Colombia, el CRIC y alguna de sus asociaciones internas, como ACIN –la Asociación de Cabildos del Norte del Cauca- abanderan la construcción del discurso indígena alrededor de la comunicación, así como la acción colectiva hacia la consecución de nuevos derechos. Su difusión mediática es continua, en sus páginas web, multiplicadas en agencias y portales indígenas o indigenistas, a través de premios internacionales, acciones espectaculares (paros, bloqueos, marchas, conciertos, acciones de resistencia pacífica...) o en televisión. Pero además se están esforzando por tomar también el control simbólico del discurso sobre su comunicación en el campo científico-académico, creando los espacios para el debate y la consolidación sobre el mismo. Se pueden destacar tres ejemplos:

- La creación y desarrollo de un Foro Nacional de Comunicación Indígena Internacional, que ha comenzado siendo bianual. En él, invitados nacionales y extranjeros imparten ponencias y debaten sobre el derecho a la comunicación entendido desde la óptica indígena que parece dominante: que debe desarrollarse en una política nacional específica para los pueblos indígenas. Los organizadores y ponentes principales son asimismo indígenas. Y en todos los casos está invitada una representación de los ministerios implicados.

- La mesa de concertación con el Estado para una Política Pública Diferencial. La movilizaciones tras ciertos “eventos epitomizantes” (Fogelson, 1989)²⁴ y la aportación de las experiencias de comunicación existentes en todo el país lograron el compromiso del Gobierno colombiano de apoyar la “formulación concertada de una Política Pública de Comunicación para los Pueblos Indígenas de Colombia”. Las cinco

²⁴ En 2012, el CRIC consiguió posicionar la comunicación como escenario de conflicto y hecho de interés para el reconocimiento de un Sistema propio de Comunicación. La representación de los medios de comunicación de Colombia sobre las acciones de los pueblos del norte del Cauca contra el conflicto bélico entre guerrilla y Ejército, en sus territorios –la llamada “toma del cerro Berlín”- fue expuesta como un ejemplo incontestable de la responsabilidad mediática sobre la pervivencia de los pueblos indígenas. El equipo de comunicadores situó el tema en la agenda reivindicativa política de la organización indígena, y esta logró el compromiso de negociación del Gobierno.

organizaciones nacionales indígenas consensuaron una propuesta que aún se revisa con el Gobierno.

- La creación y desarrollo de un Grado Universitario en Comunicación Propia Intercultural²⁵ que admitió a su primera promoción de estudiantes en el año 2014. Entre sus puntos fuertes, se desea promover la investigación –investigación colectiva y desde la práctica, tal como se establece en su marco epistemológico y metodológico-, lo cual llevará sin duda en un corto plazo a que la organización disponga de un nutrido acervo académico para continuar el proceso de legitimación de su demanda hacia un marco de derechos diferenciales.

Del proceso de creación de este Grado se extrae el material principal de análisis para esta tesis doctoral.

1.1.4. Por qué investigar la comunicación indígena. Posibilidades que se abren en el estado del arte.

Se observa una emergencia de investigaciones sobre comunicación indígena, aunque todavía escasa y parcial. La comprensión de la comunicación de forma integral, como *sistema de inter-acción simbólica estratégico en la configuración de la sociedad*, llevará a nuevas reflexiones en torno a ella.

También se observa que las nuevas perspectivas de abordaje de este objeto surgen a partir de la difusión generada desde las propias organizaciones indígenas. Su número es escaso y no entra en los cauces académicos, pero apunta el camino por el que sin duda seguirán numerosas investigaciones. La tendencia parece dictar que la comunicación indígena no es hoy un objeto de estudio interesante para la sociología, la

²⁵ Como se apunta aquí, la nomenclatura sobre el “hecho” de la comunicación en los pueblos originarios no está fijada todavía... Existe una experiencia previa que ha sido reconocida a nivel internacional por sus logros, aportes y novedosas formas de trabajar: la Escuela de Comunicación del Tejido de comunicaciones para la verdad y la vida de la ACIN. De ella surgieron los primeros consensos, las primeras respuestas construidas colectivamente a las preguntas iniciales relacionadas con la comunicación indígena. La experiencia quedó sistematizada y analizada en la investigación de maestría de Vilma Almendra, publicada por la Universidad Autónoma de Occidente de Cali (2010)

comunicología o los estudios políticos, pero sí es materia de reflexión colectiva en los entornos indígenas, que configuran así sus lógicas. Se encuentra una interesante generación de conocimiento en la materia, por ejemplo desde los Talleres Internacionales de Comunicación Indígena, en los que se impulsó la Red de Comunicadores del Abya Yala y CLACPI, y de los que luego se derivarán las pasadas Cumbres de Comunicación Indígena del Abya Yala (2010 y 2013), sede del primer y segundo documento de diagnóstico, definición y propuesta sobre la llamada comunicación propia de los pueblos indígenas del Abya Yala²⁶. En estos espacios de reflexión se han generado importantes consensos y propuestas. También las distintas construcciones colectivas de espacios de formación dedicados a la comunicación indígena encuentran su difusión: Vilma Almendra (nasa) y Mario Murillo en Colombia, Jenny Ampuero en Bolivia o Erick Huerta en México son ejemplos de investigadores que recopilan, analizan, critican y aportan conocimiento alrededor de esas experiencias educativas, como también se pretende en esta tesis²⁷.

Durante el año 2012, además, se proclamó de forma unilateral por parte de las organizaciones indígenas del continente el Año de La Comunicación Indígena. Gracias a esta iniciativa se consiguió financiar espacios para debatir y trabajar, tanto en redes indígenas como dentro de las agendas nacionales y regionales. Cuando se reflexiona desde dentro –se publique o no– comienza todo un proceso de revisión y reconstrucción de los conceptos, las teorías y los paradigmas, que dejan poco títere discursivo con cabeza.

Se observan dos líneas de pensamiento: los que se mantienen en el análisis de la estructura mediática, en la oportunidad de acceso, uso y propiedad de los medios y estructuras de distribución en condiciones de equidad, y que en su mayor parte han dado el paso de reivindicar estas aspiraciones como una política pública –diferencial o como parte del objetivo común nacional–; y los que, dando un paso aún más allá, empiezan a

²⁶ Las declaraciones finales de la I y II Cumbres de Comunicación Indígena del Abya Yala se adjuntan en el **Anexo 4**.

²⁷ Almendra y Murillo han trabajado la formación de la Escuela de Comunicación del Tejido de comunicaciones de la ACIN. Jenny Ampuero realizó su tesis doctoral sobre el desarrollo curricular de la Universidad Guaraní y de Pueblos de Tierras Bajas de Bolivia, y Erick Huerta estudia la posibilidad de abordar la formación en Comunicación Indígena desde un modelo sistemático, a partir de ciertas experiencias en colectivos y centros educativos con líneas de formación de comunicadores.

debatir que las demandas de políticas mediáticas deben incluirse dentro de unas reivindicaciones más amplias respecto al derecho fundamental a la comunicación, un derecho que incluye la formación de calidad, la libertad de expresión, la protección de la libertad de prensa –amenazada en muchos países y contextos-, la participación social y política, la construcción de nuevos espacios de diálogo intercultural, el acceso a la industria cultural, la redefinición de los conceptos de desarrollo o progreso... Este panorama abre una serie de preguntas para el estudio de este fenómeno: ¿por qué camino continuarán las demandas? ¿Se encauzarán cultural y/o materialmente? ¿Podrán extender su reivindicación para una transformación de la forma de entender las instituciones de control simbólico, que abarque a otros grupos sociales ausentes de los espacios del poder?

En definitiva, la comunicación indígena se ha puesto bajo el foco. Sus actores están elaborando un discurso que justifica la existencia de un concepto nuevo, distinto y con características diferenciales. Es una práctica que se ha salido de la casilla de la “tradición oral” antropológica (de la comunicación antes de Colón estudiada por Beltrán) y tiene su tablero de juego en la sociedad contemporánea pluricultural y globalizada, y en ella quiere, con este discurso, legitimar su participación con sus condiciones.

A partir de charlas, lecturas y campañas, se puede sospechar que el interés de la academia sobre esta forma comunicativa tiene que ver con uno de estos tres factores:

- a) Porque es un discurso contrahegemónico, que juega en las ligas “alternativas” y ayuda al cambio, dinamiza la comunicación para el cambio social. Al mismo tiempo que funciona para los altermundistas, resulta útil también a los poderes oficiales para poner freno a los “desmanes” de los grandes monopolios mediáticos, de la concentración de capital mediático..., con el argumento de dar espacio a un grupo oprimido. En la Sociedad de la Información, donde todo se sabe, el colectivo indígena y sus comunicadores pueden suponer para unos y otros un aliado con discursos claros y que goza de buena reputación en los círculos internacionales.

- b) Porque sustenta nuevos discursos, entre ellos el ecológico (comunicación entre todos los seres, relación de respeto y proporcionalidad, sostenibilidad, etc), que es una de las piedras de toque más importantes de la contemporaneidad, al ponerse como parapeto (flexible) al uso indiscriminado de *commodities* (a través de megaproyectos extractivos, mineros, energéticos, de transformación o consumo de los recursos naturales) que es una de las principales fuentes de ingresos del poder económico mundial.
- c) Por las dudas sobre su autenticidad. Algunos de los analistas quieren descubrir la ficción de este discurso, su “farsa”. El argumento es que la comunicación indígena sería un tipo de comunicación alternativa, minoritaria, sin más rasgos diferenciales que aquellos que construya la imaginación de un grupo de líderes formados en occidente y capaces de releer y replantear su historia y su cultura.

Todavía, para la mayoría, la comunicación es cultura o medios. Es necesario trabajar de una manera más interdisciplinar y con una mirada más integral, que aborde todas las aristas implicadas en un sistema de interrelaciones ecosociales como es el indígena. Y que esta mirada relacional se reproduzca en todas las líneas de estudio sobre comunicación. Para que la comunicación indígena se conciba como un campo autónomo, además de los hechos son necesarias investigaciones que los describan de forma ontológica. Y este acervo podrá ser utilizado para reforzar la legitimidad de la posición de los pueblos indígenas como demandantes de derechos históricamente usurpados.

1.2. LA CUESTIÓN INDÍGENA.

Una vez analizado cómo se ha trabajado el concepto de comunicación en el contexto indígena, cabe presentar un planteamiento de la forma de abordar la cuestión indígena. El proceso por el cual un conjunto de personas sufren una colonización, pierden gran parte de sus atributos culturales, resisten, recuperan su historia de dominación y sus fundamentos culturales y enarbolan la bandera de la identidad para

hacer respetar sus derechos: eso es el *ser indígena-hoy* en la mayoría de Latinoamérica²⁸.

Cabe exponer, no obstante, para centrar la mirada, qué se entiende por pueblo indígena, hoy muy alejado del origen del término dado por los conquistadores en función de una categorización racial. En los siglos XIX y XX, la antropología definió lo étnico según un conjunto de rasgos físicos y raciales. A finales del XIX, Weber (cit. por Bari, 2002; Varas, 2005) estudiaba las comunidades étnicas e incorporaba ya la variable de la existencia de una fuente colectiva de sentido: el recuerdo compartido de la historia de la colonización.

1.2.4. La etnia y sus límites

Este atributo será fundamental a la hora de definir a los grupos indígenas en el continente americano, término que adopta un componente político que no comparten otros grupos étnicos originarios en otros continentes. Se puede considerar además que esta historia común (de colonización) dotará a los indígenas latinoamericanos de una reserva de sentido para la movilización social.

Tras Weber, fue Fredrik Barth quien rompe con las formas esencialistas de comprender la etnicidad, al criticar que las características de un grupo étnico tuvieran que ver, necesariamente, que ver con la perpetuación biológica autopoiética y entrópica; con compartir valores culturales que se realizan con *unidad* en las expresiones culturales; y contar con miembros que se identifican como tales, son identificados por otros y constituyen una categoría distinguible de otras similares. Ante estos diacríticos, Barth solo podía imaginar una comunidad aislada y atómica. Su nueva perspectiva dota de modernidad y movilidad al término, al entender que la identidad indígena no es una exposición permanente de diferencias culturales, ya que éstas “pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia”.

²⁸ Un proceso que se va a describir en el Capítulo 3.

Sin embargo, su principal aporte es el estudio de la *persistencia* de las culturas étnicas, de la diferencia étnica, y el abordaje de los límites de estas culturas. Recoge esta premisa Valenzuela (2000) y la expresa así: “la etnicidad se construye con base en las diferencias reales, sean de carácter físico y cultural o imaginadas, o sea, cuando los miembros del grupo se asumen como parte de un proyecto común”. (p. 98) La diferencia supone el muro final del desarrollo del planteamiento de Barth.

En todo caso, ese tipo de lógicas sobre diacríticos “mínimos” que Barth criticaba ha guiado en las últimas dos décadas las instituciones censales en muchos países. Ciertos censos exigen una forma de vida rural, o una lengua, por ejemplo, para ser considerados indígenas. Entonces, cabe criticar si aquellos que se desplazan a la ciudad, quienes han perdido la lengua originaria, deben dejar de ser/considerarse indígenas. Los rasgos que deben ser tomados en cuenta, critica Barth en 1976, “no son la suma de diferencias “objetivas”, sino solamente aquellas que los actores mismos consideran”, pues la etnicidad es para el autor una **categoría de adscripción**, resultado del sistema de interacciones organizadas que es la diferencia de cada unidad étnica. En consonancia con esta idea, los censos más progresistas en América Latina, los mejor aceptados por los colectivos indígenas pero también por afrodescendientes, mestizos y grupos minoritarios son aquellos que se diseñan a partir de la categoría de la autoidentificación.

1.2.5. Ser indígena en América Latina

Todo ello, sin embargo, está relacionado con la etnia, con la pertenencia a un grupo culturalmente y biográficamente diferente. Lo cual no incorpora necesariamente la variable política que determina la historia étnica en América Latina²⁹: que refleja lo que significa *ser indígena*.

²⁹ O la variable política que determina *la historia en América Latina*, y como tal, la de todos sus pueblos. En este contexto, varios autores latinoamericanos han destacado por su formulación de una teoría crítica postcolonialista, que entiende la colonización como factor diferencial y clave en la formación de *una* macro-identidad latinoamericana y su epistemología concreta. Es el Grupo Modernidad/Colonialidad, formado entre otros por Walter Mignolo, Enrique Dussel, Anibal Quijano, Arturo Escobar o Catherine Walsh.

Desde 1981, los delegados de la ONU que conformaron el grupo de trabajo de la Subcomisión de Derechos Humanos con el objetivo de elaborar una Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, retomaron la crítica del postcolonialismo en su intento de clarificar una definición uniforme y universal del concepto de “indígena”, tratando de incorporar los puntos básicos de todas las perspectivas hasta el momento: biológica, cultural y política.

Según el informe elaborado en 1986 por el relator de Naciones Unidas José Martínez Cobo, los pueblos indígenas presentan ciertos atributos.

- a. *Biológicos o de origen*: “Las poblaciones indígenas están constituidas por los descendientes actuales de los pueblos que habitaban el presente territorio de un país total o parcialmente”
- b. *Una historia de colonización que quiebra su devenir*: “llegaron a él personas de otra cultura u origen étnico provenientes de otras partes del mundo”
- c. *Una posición social de sumisión u opresión*: “los dominaron y los redujeron por medio de la conquista, asentamiento u otros medios a condición no dominante o colonial”
- d. *Usos y costumbres no hegemónicos*: “viven hoy más en conformidad con sus particulares costumbres y tradiciones sociales, económicas y culturales que con las instituciones del país del cual forman parte ahora” (Informe Preliminar para Naciones Unidas E/ CN.4, Sub.2, L.566, párr. 34, 1986).

La perspectiva política es evidente en esta definición, así como el abordaje de la situación *previa* a la conquista, un aspecto utilizado como justificador en muchos textos internacionales de un “derecho de origen”. Un aspecto interesante en la elaboración de esta definición es la aparente exigencia de *preservar el carácter sometido* de los indígenas. Viven en Estados cuyas estructuras y características hegemónicas son propias de *otros* grupos³⁰. Si este rasgo se convirtiera en un diacrítico, los mapuches universitarios de Santiago de Chile no serían indígenas; la población mayoritaria de

³⁰ “Bajo una estructura estatal en que se incorporan principalmente características nacionales, sociales y culturales de otros segmentos predominantes de la población” (ibíd.)

Bolivia, cuya cultura se ha convertido hoy en cuasi hegemónica en su país, no sería indígena. El carácter de resistencia parece marcar en esta definición el pasado, pero también el futuro, de los indígenas americanos.

Un remarcable esfuerzo por poner orden en la cuestión de la adscripción y la identificación del ser indígena en América Latina lo ofreció Guillermo Bonfil Batalla (1988, pp.81-94). Atendiendo a las distintas variables desde las que se puede leer la identidad étnica en el continente, Bonfil planteó –a grandes rasgos- una triple identidad indígena:

1. Una **identidad “étnica histórica”** que remite a las formas sociales que sostienen la identidad de los pueblos indígenas en América Latina –una historia precolombina y su cultura- (el Gran Chimán, la Nación Quechua, etcétera: el carácter originario que sostiene el panindigenismo y la idea de Abya Yala)³¹
2. Una **identidad “étnica”** de adscripción concreta a un grupo con determinadas diferencias culturales (con límites, sus *boundaries*, en el sentido que da Barth a esta estructura de diferenciación de las culturas): el ejercicio de pertenencia y autorreconocimiento a una fuente étnica colectiva de sentido (ser nasa, ser misak, ser arhuaco...)³².
3. Una **identidad “del Indio”**. Desde un sentido político e ideológico en línea con los planteamientos del Grupo Modernidad/Colonialidad, la condición del indio es “la condición del colonizado”, dice Bonfil (:86), que permite la agrupación de distintos pueblos indígenas en un sentimiento común, que se acerca al de *clase*. La aparición de esta consciencia en las organizaciones

³¹ Con esta fórmula, Bonfil elimina el componente biológico de “perpetuación de la especie” que ha llevado a tantos esencialismos puristas y excluyentes (con los discursos de pureza de raza o de sangre), mientras que mantiene unido el presente a la raíz de la sociedad aborigen previa a la invasión.

³² Este grupo puede o no ser un “pueblo” reconocido. En todo caso, es esta variable de diferencialidad cultural la que se esgrime en los procesos de creación de nuevas identidades étnicas.

indígenas explica la emergencia de un movimiento panindigenista en América Latina, que estaba apenas en ciernes en el momento en que Bonfil escribía esta reflexión.³³

Tanto la definición de Cobo como la de Bonfil aluden a la crítica descripción identitaria elaborada por Frantz Fanon en relación con el *ser negro*. Más que la subyugación física, la colonización supone una de índole cultural, obliga a perder un lenguaje y sus epistemes constructoras: “Hablar (un idioma) significa sobre todo asumir una cultura, (implica) absorber el contenido de una civilización” (1952). Para Fanon, blanco y negro son las caras opuestas de un proceso dialéctico que se determinan entre sí: el negro no puede *ser* sin el blanco, que le define; su existencia tiene un carácter de “resistencia ontológica” frente al blanco. Si bien es una explicación consistente para tratar la categoría “indio”, la revisión de los últimos planteamientos postcoloniales de los propios entornos indígenas indica un regreso, sin olvidar el carácter del colonizado, al orgullo primigenio de la definición sin opositores, de manera originaria, de modo que el blanco, el winka, el yori, sería así el *no-indio*.

Hay una zona de "no-ser", una región extraordinariamente estéril y árida, una degradación totalmente deprimida en la cual una auténtica revolución puede nacer (Ibíd.)

Una caracterización dialéctica en una única dirección, que podría llevar a una nueva relación o sociedad que no se base en la discriminación *del Otro*.

³³ Veremos a continuación cómo esta forma de comprender lo indígena facilita el análisis de la movilización de las identidades. Los pueblos recurren hoy a una u otra referencia identitaria según los contextos, las redes o los fines que se propongan. La descripción crítica planteada por Bonfil sobre “lo indígena” hace que en esta tesis, el término se utilice de preferencia a otros (como “originario”, el que goza de mayor consenso entre los distintos pueblos), recordando siempre su sesgo político.

RECAPITULACIÓN

En la bibliografía sobre movimientos indígenas en Latinoamérica y su relación de tensión con los poderes establecidos sobre la producción simbólica dominante, encontramos un muy interesante debate entre los enfoques culturales y los de la llamada economía política. En la primera década del siglo XXI, esta última corriente fue ganando la partida, fundamentalmente por el retorno a una reivindicación material. Si los estudios culturales posibilitaron en parte el auge de la multiculturalidad –con sus logros indiscutibles en ampliación de derechos a los pueblos, el reconocimiento de la plurinacionalidad en muchos estados latinoamericanos, etcétera-, la economía política contribuyó a pasar al siguiente paradigma, nunca muy precisamente trazado, de la interculturalidad. El Estado, según estas visiones, alentó y promovió un surtido paquete de derechos culturales para los pueblos indígenas, estableciendo de paso los límites internos de las reivindicaciones. Así se apartaron del tablero de juego las demandas orientadas a la superación de injusticias materiales y de acceso a recursos, y proscribieron cualquier intento de “radicalidad”. La multiculturalidad, según esta perspectiva, dio lugar al “indio permitido”, a un sujeto político dócil que se encarga además de producir en el seno de su organización un sentimiento de ciudadanía homogéneo al del resto de sus compatriotas nacionales. Si el multiculturalismo y la otrización nos llevan al pensamiento sobre la identidad, esta crítica al multiculturalismo en la época neoliberal conduce a la reflexión sobre la relación de poder y la producción de un discurso legitimador para alcanzar mejores posiciones de poder. Aspectos que vehiculan la interpretación teórica de esta investigación.

Es un debate de enorme interés, pero necesita un mayor intento dialéctico entre ambas posturas. La realidad compite con las teorías desbordando las costuras con sus excepciones. La economía política llama entonces “contradicción” al hecho de que las organizaciones indígenas vuelvan al discurso de la diferencialidad (que incluye un sesgo cultural) para reivindicar cambios en las políticas públicas, y que en coherencia sea la reproducción cultural interna un factor de la máxima importancia para las organizaciones que se analizan, y para alcanzar sus metas materiales.

Es en esta tensión dialéctica donde situamos nuestro trabajo, pues la vía de los derechos culturales y el carril de la desigualdad material conforman un camino de ida y vuelta, en el que los “conductores” de ambas opciones han de mantener la colaboración, pero también la vigilancia entre ellos. Integrar ambas perspectivas puede contribuir a mejorar las estrategias.

Por ejemplo, la lengua como parte los derechos culturales es también una fuente de desarrollo material (supone una adscripción étnica inmediata y, por tanto, acceso a recursos económicos de carácter “diferencial”, por las políticas de acción positiva – economía política-) y, además, es recreadora de identidad (unidad social, adscripción al grupo y representación simbólica común: estudios culturales). “Hay que volver a la malicia del indio” (Inocencio Arias) no dando nada por sentado. Y el trabajo de la comunicación lo está llevando a cabo, sea conscientemente o no, asumiendo el discurso de la diferencia para promover políticas de reparación. Y, por qué no, de inclusión, pues el indígena ha llegado a la res publica para quedarse (José Bengoa). E incluso, quién sabe si de inclusión “inversa”: Si el Sumak Kawsay fuera posible para todos, ¿sería el inicio de una nueva episteme, en la que el pensamiento marginado fuera ahora el hegemónico?

2. FUENTES TEÓRICAS DE LA INVESTIGACIÓN

Hemos visto cómo, en el pasado reciente, se ha abordado la cuestión de la comunicación en entornos indígenas fundamentalmente como un catálogo de productos o de fenómenos. Interesa en esta investigación avanzar hacia la comprensión de la comunicación indígena como un campo y para ello es necesario analizar aquello que lo integra: componentes, estructura y emplazamiento (histórico), y relaciones. Se va a abordar el sistema comunicativo como proceso de interacción organizador de lo social y constructor de significados, tal como lo perciben los pueblos con los que se ha trabajado para la investigación. Sería incoherentemente etnocéntrico obviar las epistemologías indígenas para explicar sus procesos de comunicación, pero previamente se intentará enmarcar la investigación, atendiendo a cómo se está intentando delimitar el objeto (como un **campo**), y a cómo se comprende el hecho mismo de la comunicación para este estudio (como una **interacción simbólica** constructiva) tratando de alinear la perspectiva junto a la actual del **movimiento indígena**. Es a partir de esta acción social, del recorrido organizativo acumulado, cuando se inicia el debate sobre “el sentido” de la comunicación para los pueblos, su relación con la interculturalidad y su función estructuradora.

En el primer acercamiento a la comunidad varias categorías fueron definiéndose en un sentido concreto respecto a sus múltiples posibilidades. Las dos que van a constituir los ejes vertebradores de la investigación son la **relación de poder** y la **identidad**. De su definición y límites se dará cuenta en la segunda parte de este capítulo. Una vez encauzadas las perspectivas, se estará en disposición de establecer, desde una aproximación comprensiva, una definición del objeto de estudio en función de los planteamientos hipotéticos y los objetivos que se pretenden alcanzar.

2.1. FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS.

Los pueblos indígenas en los que se basa este estudio viven en estructuras sociales configuradas como Estados-nación modernos, en cuyas dinámicas están inmersos (son un agente social), sobre todo a raíz de la emergencia del movimiento indígena en América Latina. Y la sociedad, estructuralmente hablando, puede estudiarse como un campo o una parte de un campo en el que se juega por obtener la hegemonía de un “capital”, que ya no tiene que ver con las luchas de clase, sino con un dominio simbólico del que se dispone y se moviliza para alcanzar el poder -con el que construir, a su vez, un proyecto autónomo-. Ya que se trata esta investigación sobre un proceso colectivo de construcción de consensos (mediante la interacción comunicativa) acerca de un tema (la misma comunicación, precisamente) cabe revisar cómo se generan de hecho los consensos y cómo estas dinámicas dentro del campo afectan a nivel subjetivo -al self- y colectivo -al cuerpo social-. Los sentidos que se intercambian construyen nuevas relaciones y, a partir de ellos, actúan los agentes dentro del campo para lograr cambios sustanciales.

2.1.1. El objeto de estudio de la comunicación -indígena- entendida desde la teoría social de los campos

En la sociología de Pierre Bourdieu, un ***campo de interacción*** es una estructura social construida en un proceso dinámico histórico. Constituye un espacio social -autónomo o interrelacionado con otros- de acción y de influencia, en el que confluyen relaciones sociales de lucha por unos fines y con unos medios diferenciados (Bourdieu, 1997). Estas relaciones están definidas por la posesión de una forma de capital, autóctona de cada campo, que se presenta como “recursos” útiles para ejercer poder, entendido como la capacidad de intervenir en el curso de los acontecimientos (conflictos internos). La estructura de los campos y las interacciones en él atienden a reglas específicas (a una legalidad), que determinan las posiciones de los actores/agentes dentro del campo. Y los distintos campos del sistema social, a su vez, interrelacionan manteniendo diferentes posiciones en la relación de poder (conflictos externos).

Además del capital que acumulan, aquellos que componen un campo adquieren posiciones sociales en relación con sus posibilidades, según: las disposiciones (o los hábitos) y las tomas de posición (o elecciones posibles).

En esos emplazamientos se produce la interiorización de las estructuras sociales y de la propia situación, en un conjunto de esquemas de percepción, valoración y acción que Bourdieu denomina **Hábitus**. Este concepto resulta de gran valor para sugerir respuestas a las distintas autoconcepciones del ser indígena que se han reproducido y modificado en el tiempo, en un contexto de dominación simbólica y física. El hábitus tiene un poder generador y unificador, por cuanto supone de “afinidad de estilo” (Bourdieu, 1979), de prácticas (usos y costumbres) y bienes comunes homogéneos al del entorno social en un emplazamiento en el campo. El hábitus supone un control social colectivo, una traba a la movilización, como mecanismo de generación de unidad; pero también, y por lo mismo, un principio de clasificación en el que se movilizan diferencias (distinciones, dice el autor): “ponen en marcha principios de diferenciación diferentes o utilizan de forma diferente los principios de diferenciación comunes” (1997: 19-20). Además, el conjunto de estas diferencias constituye, para Bourdieu, un sistema simbólico articulable –comunicable–, un “lenguaje”.

Este concepto de *hábitus* se puede relacionar con otros manejados por diversos autores para definir los conjuntos de conocimientos, sentidos y prácticas generados y aceptados socialmente³⁴, conceptos que pueden aportar cierta flexibilidad a la rigidez diagramática del teorema bourdiano³⁵. Entre ellos, interesa aquí el de **Comunidad de Sentido**, de Berger y Luckmann (1995), que acomoda también el componente comunicativo (y normativo, en sentido foucaultiano) en la formación de estos sentidos:

³⁴ En cuanto a los sentidos consensuados, los Marcos de Referencia que se estudian en las teorías de los movimientos sociales se pueden considerar similares: un conjunto de significados compartidos, con límites diferenciales grupales (y emplazados: variables, contextualizados) que permiten reaccionar al colectivo en función de su interpretación de la situación. Los dos siguientes epígrafes mantienen una relación directa con esta generación de sentido.

³⁵ La exhaustividad de sus descripciones se basó en investigaciones largas, ramificadas y de vocación holística. Bourdieu intentaba crear una teoría del *todo* social y para ello escudriñó cada aspecto de la cultura y las prácticas francesas. De ahí sus formulaciones matemáticas, basadas en incontables estudios métricos, como la fórmula [(hábitus) (capital)] + campo = práctica; utilizada para expresar cómo el hábitus vincula unas prácticas a una situación a la vez que las dota de sentido –capital simbólico–, según las posibilidades y necesidades de la situación (emplazamiento) (Bourdieu, 1979)

Las **reservas de sentido** socialmente objetivado y procesado son «mantenidas» en depósitos históricos de sentido y «administradas» por instituciones. La acción del individuo está moldeada por el sentido objetivo proveniente de los acervos sociales de conocimiento y transmitido por las instituciones a través de las presiones que ellas ejercen para su acatamiento. (p. 43)

Los autores facilitan la comprensión crítica de la construcción de sentidos colectivos: las sociedades involucradas en esta investigación han desarrollado también instituciones que proporcionan orientación a la comunidad. Esas orientaciones se multiplican en un momento de crisis de la sociedad general, que no sostiene ni asegura ya un orden compartido de valores y actúa más bien como una instancia reguladora para los distintos sistemas de valores, jerarquizando los aceptados y los rechazados.

En esas instituciones, las personas individuales contribuyen también a la producción y procesamiento (interpretación y organización) de las reservas sociales de sentido y los intercambian entre sí, como veremos en el siguiente epígrafe. Son una Comunidad de Sentido que sucede en una comunidad de vida (compartida entre los individuos). Lo que busca la instancia normativa (la organización) es que haya coincidencia entre ambas comunidades (que una comunidad de sentido sea a la vez la comunidad de vida de sus integrantes); por ejemplo: que todas las personas que vivan en los resguardos deban armonizar sus formas de interpretación y de acción (de forma que se llegue a una interpretación común, colectiva, del vivir. Un “sentido común”)

En la incongruencia, o **en la contradicción entre comunidad de sentido deseada y la alcanzada, es donde se produce la reflexión.**³⁶ El grado de concordancia entre la comunidad de sentido que se anhela y la que se logra obtener efectivamente parece tener especial importancia. A modo de hipótesis, se plantea esta relación:

³⁶ Según una conocida hipótesis de Habermas que, de manera constructivista –y colaborativista–, explica que la contradicción impulsa el diálogo y la producción, al pasar de la acción al discurso y a la reflexión en busca de soluciones (Habermas, 2002). Es una idea que está en consonancia con el principio indígena de la “investigación desde la práctica”, que también se va a desarrollar en el marco metodológico, y que se defiende en esta investigación. Ahora bien, estas hipótesis olvidan algún factor... Como el de la violencia, esencial a la hora de interpretar los hechos comunicativos y sociales en el estudio de caso del Cauca. La dinámica acción (contradicción) > reflexión > re-acción (solución) no es tan pura ni se desarrolla en un entorno aséptico de laboratorio. Como marco de la existencia donde transcurre la reflexión y la acción, la violencia puede dar lugar a situaciones inesperadas: a la guerra, al caos, a la hibernación, la parálisis...

mientras mayor sea el grado de discrepancia entre comunidad vivida y comunidad de sentido deseada, aumentarán las probabilidades de que surjan crisis de sentido intersubjetivas que, en el caso indígena, pueden llevar a la aculturación. Para evitarla, la comunicación asumirá un papel normativo y unificador.

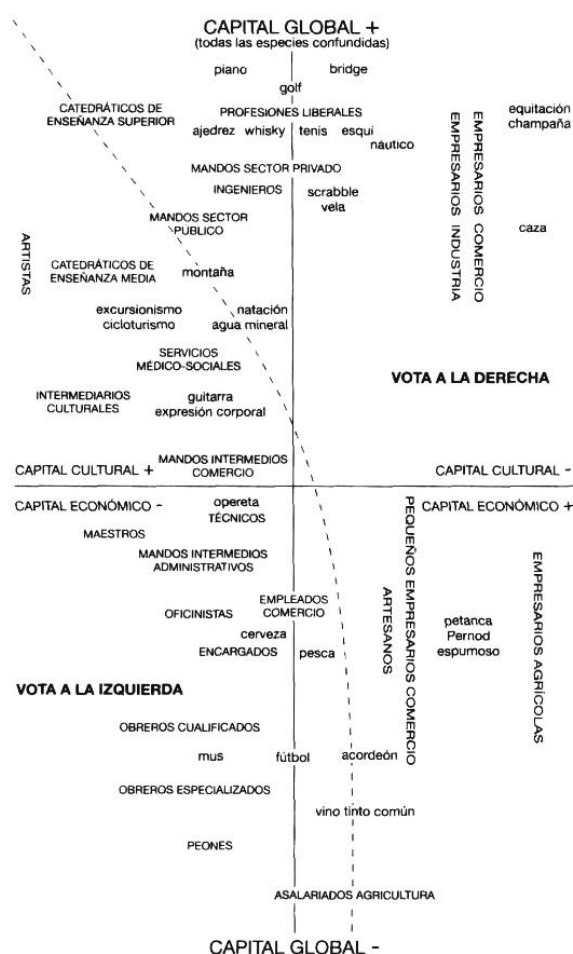
La normatividad está presente también en la obra de Bourdieu al incorporar una nueva categoría en la dinámica de los campos: el **capital simbólico**. En el campo de la comunicación, este es el capital que se moviliza para alcanzar el poder, por encima de los otros que también confluyen. El capital simbólico es aquel que es capaz de “convencer” sin oposición, de introducir una dominación sin que el dominado sea consciente de ello, o con su aquiescencia³⁷.

Bourdieu representa, junto con Michel Foucault, una cumbre de la sociología del poder moderna, que atribuye un papel fundamental a la cultura y a la producción simbólica para alcanzar, conservar, subvertir o trasladar el poder, trascendiendo la hipótesis marxista sobre la que ambos autores construyen sus propuestas: que la sociedad está definida por la lucha de clases. En el caso de Bourdieu, mantiene el principio de que las divisiones sociales no son relaciones escalares -en que los ricos se distinguirían de los pobres simplemente por poseer una mayor cantidad de dinero— sino una arquitectura de distintos roles en las actividades de producción, distribución y consumo (de los distintos capitales) que se determinan mutuamente. Para el autor, estas determinaciones suceden según las normas que rigen el campo.

En el ámbito cultural en el que se también mueve el capital simbólico, una aportación de Bourdieu –como la de Foucault o Gramsci- es la perspectiva crítica contra cualquier idealismo de la cultura, o cualquier visión reificadora de la “obra” cultural de exposición. Persigue en cambio una explicación “simultáneamente económica y simbólica” de estos procesos sociales, para articular comprensivamente la dialéctica de la desigualdad material y cultural (Flachslan, 2003).

³⁷ Bourdieu habla de un efecto de “*méconnaissance*” (ignorancia), que los medios de comunicación contribuyen a producir, en su papel de vehículos de la “violencia simbólica” que ejercen los poderes para imponer una forma de interpretar el mundo y hacerla aparecer como legítima a ojos de los subordinados.

Figura 1. Ejemplo de campo y capital



Fuente: *La Distinción*, de Pierre Bourdieu (1979) p. 124-125)

El clásico diagrama ejemplificador de una composición social (occidental) y los distintos emplazamientos en el campo de Bourdieu no tiene absolutamente nada que ver con el contexto en el que se inscribe esta investigación y sin embargo, aporta -por ausencia-. Los colectivos indígenas en América Latina *debían* quedar físicamente ausentes de este gráfico (invisibles y excluidos de la sociedad) según la lógica de negación y exterminio de los primeros colonizadores o, ya en relación con la sociedad Estado que se formó, quedar en el margen inferior izquierdo de la tabla, como mano de obra semiesclava y analfabeta –sin posibilidad de comunicación-, según la lógica de asimilación de estas colonias.

Los indígenas latinoamericanos como actores en la sociedad no han tenido históricamente rol alguno en las actividades de producción, distribución y consumo cultural. Los colectivos que han llegado a ello lo han hecho en calidad de dominados, lo cual supone una “posición dentro del campo”, pero la norma general ha sido otra: la inexistencia, el exterminio... ¿Qué queda de esta teoría en el caso de un grupo social silenciado, obviado, no tanto sometido como invisible? La sociología moderna del poder, sumada a la teoría crítica latinoamericana, puede concluir que la definición social en este contexto ya no tiene que ver con la concepción marxista de la lucha de clases, sino con la movilización de un capital simbólico de identificación con una historia común de opresión en una lucha por la *redefinición de esas relaciones sociales*.

Economicistas y culturalistas han peleado históricamente en el “campo científico” por el poder, asimismo, por asumir una posición dominante. Así, se ha dado un largo desprecio intercambiado entre quienes sitúan la cultura como un campo determinado por el material, y quienes asumen la autonomía del campo cultural. Se entiende aquí la cultura como **espacio de lucha**, tal como lo asume Antonio Gramsci y más allá, como espacio de lucha simbólica, material y política, y como una construcción, no como un atributo. Afirma Daniel Mato (2003) que la construcción cultural implica que una tradición no pasa inmaculada de generación en generación, sino que es una representación selectiva del pasado, reelaborada en el presente, respondiendo a prioridades y propósitos contemporáneos y **políticamente instrumental**. (Linnekin 1992, cit. por Mato, 1995)

2.1.2. La comunicación dentro del campo (de la comunicación): la interacción simbólica que construye lo social

El “campo de la comunicación” se ha abordado desde múltiples enfoques, dando como resultado una polisemia del concepto mismo (J. Galindo, 2008; A. y. M. Mattelart, 1997; Piñuel y Gaitán, 1995; Piñuel y Lozano, 2006). *Sistema* de transmisión de mensajes, interacción de adaptación al entorno, *estructura* de poder o de acumulación, etcétera. Pero también la literatura abunda en teorías sobre “la comunicación interna de un campo”, entre ellas, una tradición destaca el proceso

relacional intersubjetivo que define y constituye la sociedad y componentes y vínculos: el Interaccionismo simbólico, desarrollado principalmente por George H. Mead, Charles Cooley y Erving Goffman. Una teoría que resultará útil para poner de relieve el desarrollo colectivo y los nuevos significados definiciones alcanzados mediante ese proceso y que buscan una resignificación de las relaciones sociales³⁸ (Rizo, 2012).

Algunas de las premisas básicas de las teorías del Interaccionismo Simbólico que servirán para interrogarse acerca del método utilizado para la (trans)formación de los significados³⁹, son:

- La capacidad de pensamiento está modelada por la interacción social, que pone en juego significados y símbolos que a su vez permiten a las personas actuar e interactuar.
- Los humanos actúan respecto de las cosas según el significado que *atribuyen* a esas cosas y a las situaciones que le rodean.
- Esos significados pueden cambiar según una *interpretación* de la situación.
- También pueden cambiar por la posibilidad de las personas de interactuar consigo mismos... (mediante la autoconsciencia y la identificación, que serán bases de la construcción del *self*)

³⁸ A esta perspectiva de la comunicación hay que sumar que se da siempre en un contexto, histórico y cruzado por relaciones de poder asimétricas.

³⁹ El Interaccionismo Simbólico es una de las teorías más útiles para la hermenéutica y ha demostrado su flexibilidad y aspiración holística en su encaje con otras escuelas. Por ejemplo la de Chicago, de la que bebe: la “ecología humana” de Robert Park aporta la definición de comunidad como una población organizada, arraigada en un territorio y cuyos miembros son simbólicamente interdependientes. El tipo de relaciones interactivas también lleva a distintas hipótesis sobre sus principios organizativos, entre la competición/confrontación de Haeckel, a la colaboración de Maturana. Al ampliar el círculo del campo en el que se adscribe la interacción constructiva, la crítica marxista y la sistémica fueron engrosando la teoría original hasta una Ciencia de la Interacción que postulaba Moles, una Ecología (casi una cosmología) comunicacional en la que los componentes - las comunidades, los individuos, el entorno...- las relaciones -y valoraciones- y los emplazamientos -los procesos vitales y sociales, orgánicos-evolucionan y mantienen el organismo/campo, y el primer paso es una interacción comunicativa. El estudio de las interacciones configuradoras de sentidos servirá de base para construir la metodología de la presente investigación.

Se pueden asumir estas premisas tanto a nivel individual como colectivo, pues ambos niveles son entendidos como unidades tanto *reflexivas* como *interactivas*. La forma colectiva de movilizar significados y símbolos intersubjetivamente es el procedimiento de **Socialización**. Es la forma específica de interacción que estudia el Interaccionismo Simbólico, y es la misma que la comunidad con la que se está investigando –los pueblos indígenas del suroccidente colombiano– asumen como proceso propio, coherente y ancestral de relación significativa.

Los fundamentos de esta teoría sobre la socialización incluyen además algunos componentes que confluyen con la epistemología indígena:

- La socialización configura el pensamiento colectivo y lo orienta hacia la *acción* (G. H. Mead, 1932). Cuando se ha movilizado un sentido en colectivo para clarificar una interpretación concreta (crítica, en este caso) de la situación, entenderemos que se está luchando por un capital simbólico⁴⁰.
- La socialización no es un proceso unidireccional sino comunitario y dinámico en el que se construyen colectivamente los significados –o el “conocimiento”, según la perspectiva de los líderes y gestores de la organización indígena⁴¹–.

Hay una visión optimista de la estructura social. En vez de comprenderla como conjunto de instituciones encauzadoras, constrictivas y normativas, algunos teóricos como Fine y Kleinman (1983) consideran la “red social” como un conjunto de

⁴⁰ Esa socialización, para Foucault, sería un principio de institución normativa, por cuanto es el proceso que fija los significados de las cosas para quienes integran esa sociedad. Mead también considera que estos consensos interpretativos serán una forma de control social, y se trata de un control de corte simbólico, lo que lleva al planteamiento a dialogar con la noción bourdiana del capital simbólico.

⁴¹ En las comunidades se habla de construcción del conocimiento, en un sentido tan dinámico y evolutivo como el que utilizaba Maturana cuando hablaba de “las tentaciones”: saber y conocer son conceptos diferentes, afirmaba el autor, porque saber implica una “certidumbre”, la primera tentación cotidiana, ya que esa certidumbre niega la reflexión. En tanto que sabes, no reflexionas, de modo que “el saber te ancla” (Maturana, 2012). Sin embargo, la aspiración al conocimiento, *construido* y *consensuado* de forma colectiva, supone un proceso continuo de desaprendizaje y reelaboración de lo “sabido”, un palimpsesto de conocimientos que se incorporan sobre aquellos que han dejado huella previa. En ese espacio sucede, quizás, la primera y mayor contradicción: la tensión interna entre esta dinámica constructiva y las tentaciones de quien se sabe en posesión de la verdad.

relaciones sociales a las que las personas dan significado y utilizan con fines personales o colectivos. Para ello utilizan desde esas estrategias normalizadoras hasta las psicológicas como la apelación a las emociones.

Esta teoría considera asimismo que toda interacción simbólica –que implica ideas y pensamientos- mejora las capacidades de las personas y, por tanto, de la sociedad: se trata del poder constitutivo de la intersubjetividad (de la empatía), en el que la mente de uno entiende y se desarrolla en el contacto con el otro (Varela, 2001). La construcción de nuevas relaciones y sentidos reconfigurados se deriva de la aquello que los colectivos sean capaces de compartir.

Uno de los aspectos más importantes para el Interaccionismo Simbólico es comprender cómo los símbolos y significados construidos influyen sobre la acción y la interacción (mediante la socialización), lo cual servirá para centrar la atención sobre las lógicas relacionales intra e interculturales que se abren gracias al pensamiento sobre comunicación desde los ámbitos indígenas: cómo influye la interacción comunicativa sobre la acción del movimiento indígena, y cómo éste influye sobre la construcción social.

Para comprenderlo, varios teóricos desarrollaron la creación de Mead del concepto del **Self**, una categoría de análisis por la que una persona es capaz de proponerse a sí misma como objeto, al mismo tiempo que como sujeto (de forma reflexiva, a la vez que comunicativa). Los dos aspectos integradores del self ya nos acercan a la identidad y su conformación: por un lado el yo (*ego-self*) es el aspecto intuitivo y creativo con el que una persona reacciona. El mí (*alter-self*) por otro lado, supone el “conjunto organizado de actitudes de los demás que uno asume”, según Marta Rizo (2012)⁴².

⁴² Este primer acercamiento a la categoría de la identidad resulta de gran relevancia, pues alude la clásica explicación de la identidad como una síntesis de lo que yo veo de mí, lo que creo que ven los demás, y lo que quiero ver en un espejo. Es la forma más intuitiva de relatar la dicotomía de la autopercepción, que nos obligará a reconocer la identidad en sus dos dimensiones: intra e inter(cultural/subjetiva) (según se trate de identidad colectiva o individual). *The “I” is the response of the organism to the attitudes of the others; the “me” is the organized set of attitudes of others which one*

Erving Goffman y Charles Cooley ampliaron este concepto del self y sus tensiones, desarrollando la figura del “**self especular**”: una forma de comprender la identidad desde la perspectiva interaccionista, útil para redirigir la fundamentación teórica hacia la *orientación práctica* que, para esta investigación, se traduce en un nuevo relato (un cambio). El self especular, según el desarrollo de Cooley, insiste en la tensión entre el self espontáneo y el mí, y en los condicionamientos y expectativas sociales. Se basa en una autopercepción refractaria: cómo creemos que aparecemos ante los demás; qué creemos que opinan de nosotros y cuál es nuestro sentimiento al respecto, de orgullo o de vergüenza... Cuando el yo social real, lo que los demás ven, está separado por un abismo de lo que “deberían ver”, se produce el **estigma**, según Goffman (1963). Entre las formas de estigma que identifica el autor, propone una que se relaciona con esta investigación y sustenta la hipótesis de que la relación de poder en América Latina se basa desde la llegada de Colón en una cuestión racista: una diferenciación no deseada asociada a una determinada raza, creencia o religión.

Goffman también introdujo un interesante concepto extraído del estructuralismo: la **dramaturgia**, una producción del self que tiene que ver con la necesidad social de la integración, sobre todo para los sujetos –y colectivos- estigmatizados⁴³: para ser aceptado, el agente elabora representaciones que *pone en sociedad* y que son continuamente re-interpretadas por sí mismo y por los demás (en función de los sentidos compartidos en ese contexto). En esas representaciones intentará idealizar su proyección y ocultará aspectos que su self especular le advierta que puedan ser perjudiciales, contribuyendo al control social por medio de la homogenización y la autocensura -siguiendo las ideas de Mead-. Y las estrategias para conseguir la idealización de la imagen representada es lo que llama dramaturgia⁴⁴. La sociedad sería en este sentido un

himself assumes. The attitudes of the others constitute the organized “me,” and then one reacts toward that as an “I.” (Mead, 1932)

⁴³ La estigmatización puede provocar –en el estigmatizado- una reacción de resistencia, a partir de un sentimiento de afirmación, una valoración positiva de la identidad; pero también puede producir un rechazo y una representación negativa de la propia identidad, que lleva a interiorizar ese estigma y a perpetuar la posición marginada del estigmatizado (Giménez, 2000).

⁴⁴ Estrategias como la mistificación, el ocultamiento, la exclusividad, o la empatía, por ejemplo. Vehiculizadas a través de un discurso.

juego de máscaras para lograr ciertas impresiones en los demás y, en ella, la comunicación sería la metodología implicada para el juego.

Para Goffman, uno de los aspectos determinantes en la comunicación –método- para la interacción social es el **ritual**: un conjunto de símbolos utilizado en la vida cotidiana que transmite información significativa para otros y que expresan las *reglas aceptadas* por la sociedad (Rizo, op.cit.) y las fijan desde la rutina inconsciente. De este modo el ritual se posiciona como institución de control social y también como espacio cotidiano de socialización y norma que rige esos encuentros sociales (Corona Berkin, 2006).

Otros investigadores comparten esta interpretación pero postulan su extrapolación a la dinámica de tensión de poder en sociedades interculturales: el ritual se transforma en Folclore. Así, cuando Charles Hale –veremos más adelante- habla del “indio permitido” –el representante museístico y folclórico de una cultura al margen de la sociedad moderna- se puede considerar que se refiere al ritual que se espera de un grupo social estigmatizado⁴⁵.

Resumiendo: tenemos una(s) identidad(es) (un self, un conjunto de creencias, cultura, hábitos, personalidad, entorno...) que han sido estigmatizadas, consideradas inferiores y, desde la perspectiva interna –en el caso de los indígenas en Latinoamérica-, históricamente se han considerado a sí mismos como tales.

La interacción reflexiva que establecen consigo mismos se convierte en una interacción social gracias a la socialización, que compacta el grupo, consensua

⁴⁵ Las diferencias, dice Rossana Reguillo (2002), están siempre emplazadas, son una posición relacional “respecto del otro”. Sumando la cuestión del poder que, para Reguillo, contextualiza cualquier interacción simbólica, la autora sostiene que las culturas dominantes necesitan siempre del otro, diferente y dominado, para representarse a sí mismas a partir de las diferencias. La permisión del “indio folclórico” y de sus representaciones tendría que ver, entonces, con la permanencia y legitimación de los límites culturales de la sociedad dominante. Reguillo incorpora una reflexión pertinente, una alerta: ninguna interacción simbólica sucede aislada en el éter, las relaciones intersubjetivas también están cargadas con una inherente tensión de poder.

significados y lo orienta hacia la acción colectiva. Elaboran nuevos sentidos y los movilizan con una dramaturgia concreta⁴⁶. Y lo que están buscando es una liberación de la homogeneización y una ruptura del estigma, con un objetivo relacionado con el self: cambiar los sentidos –cambiar el hábitus, diría Bourdieu-, modificar la percepción de *los otros*⁴⁷ hacia el colectivo al que se adscriben, para cambiar, así, su posición –su emplazamiento- en el campo social.

A partir de esa secuencia lógica, Goffman derivó sus estudios hacia el análisis de los **marcos de referencia**⁴⁸ empleados en la acción social colectiva. De nuevo: la orientación a la acción de los sentidos interpretativos que se construyen en la socialización⁴⁹. El enfoque interaccionista considera que estos intercambios simbólicos contribuyen a crear, por un lado, nuevos marcos de interpretación colectivos y, por otro, nuevas normas y paradigmas sociales. Todo ello propende a la generación de cambios sociales, que es el objetivo fundacional de los nuevos movimientos entre los que se inscribe el indígena.

2.1.3. La emergencia indígena leída desde las teorías de los movimientos sociales.

⁴⁶ Enrique Laraña (1999) propone el concepto de “identidad pública” en relación con esta dramatización o teatralidad, en relación con los movimientos sociales. Designa la “influencia de personas ajenas a un movimiento social en la forma en que sus seguidores se ven a sí mismos”. Con esta idea, se analiza en los Capítulos 3 y 5 la influencia que tuvieron los aliados externos en la emergencia del movimiento indígena.

⁴⁷ Goffman lo llama el “arte de manejar las impresiones” (1959)

⁴⁸ El término acuñado por Goffman es “framing”, proveniente del inglés *frame*= *marco*, significa contextualizar un acontecimiento o una realidad dentro de un marco de referencia determinado, que orienta la interpretación -de forma colectiva-. En su definición, es un “esquema interpretativo que simplifica y condensa el mundo exterior” al señalar y codificar selectivamente “los objetos, situaciones, acontecimientos experiencias y acciones” que se han producido en el entorno. (Goffman, 1974)

⁴⁹ En el ámbito de la comunicación, los pueblos indígenas que han colaborado en esta investigación tienen una formulación terminológica para este concepto (la orientación a la acción de los consensos alcanzados): “Caminar la Palabra”.

La emergencia de ese nuevo movimiento social (NMS⁵⁰), que se basa en la diferencia étnica (e histórica) se analizará en el Capítulo 3. Sobre este NMS cabe preguntarse qué factores propiciaron los cambios cognitivos que detonaron su movilización, cómo se pasó de una posición de sumisión en los intercambios con los Estados-nación y los grupos de poder a la toma de conciencia de un self estigmatizado que “debería ser” diferente. Preguntas relacionadas con las que se hacían los interaccionistas a la hora de estudiar movimientos sociales, como Webber, Goffman o Gusfield, pero que también se han planteado los críticos de la Modernidad/Colonialidad (en adelante, Grupo M/C) como Escobar, Quijano o Mignolo. Para responder a estas cuestiones, no sirven las teorías conductistas ni las de psicología de masas: es difícil pensar en cambios en el entorno que derivaran en un empeoramiento de las condiciones de vida indígena, y que gatillaran el movimiento social... dado que la principal ruptura es el momento mismo de la Conquista –como afirma el Grupo M/C- y no surge en ese momento la acción organizada, mientras que quedaron durante siglos en una posición de subordinación, si bien de resistencia latente.

i. *Movimientos sociales y Cambio Social.*

Las investigaciones relacionadas con los movimientos sociales ayudan a comprender cómo surgen los cambios de percepción -desde una situación de sometimiento a la consciencia “ética” de una injusticia histórica (Turner, citado por Laraña, 1999)- y qué procesos de interacción se dan para modificar las reservas de sentido (Berger y Luckmann), las “definiciones colectivas” de las que habla Gusfield (en Laraña, op.cit.). Una respuesta a la cuestión de lo que los colectivos indígenas llaman el “surgimiento de la conciencia”, la ofrece Turner con su teoría de la “norma emergente”: los nuevos movimientos surgen alrededor de un cambio de valoración sobre una situación social, que pasa de ser considerada como un hecho negativo sobrevenido, “una desgracia”, a entrar en juego una consideración ética, o moral, que lleva a interpretar esa situación como “una injusticia” (Paradigma de la Ideología). Este cambio de percepción es capaz de generar *normas de acción* para subvertir el orden

⁵⁰ Los teóricos de los Nuevos Movimientos Sociales defienden que la acción colectiva actual ha superado el condicionamiento de los conflictos de clases (motor “clásico” de la acción social), y se refiere a la transformación del mundo civil en base a un cambio histórico.

social preestablecido: se plantea colectivamente que “la situación debe cambiar”: es el origen de un **Marco de Movilización**. Turner interpreta que la acción del movimiento se ve como una “Cruzada Moral”, una lucha por una causa justa, lo que la legitima “desde dentro” el objetivo⁵¹.

Según Gusfield o Melucci, estas modificaciones en los significados colectivos (los marcos de referencia) se producen gracias a la interacción simbólica. El principal escenario de investigación en esta tesis es precisamente el proceso de construcción colectiva de los significados de la comunicación indígena. Y su lema es “Caminar La Palabra”, una orientación correlativa a la teoría de los marcos de acción social que presume que los cambios en los marcos de referencia colectivos pueden generar una necesidad de transformación y constituirse en el marco de movilización. Desde la fenomenología se valora especialmente el análisis de los aspectos procesuales de los hechos, las fases y relaciones de las acciones elementales, incluso desorganizadas, que sin embargo pueden tener la “capacidad para difundir nuevos marcos de significados en la sociedad” (Gusfield en Laraña: 53)

Estructura y Cultura

A la hora de interpretar la aparición de un movimiento social, la academia tiene en cuenta tres tipos de factores: 1. La estructura de oportunidades políticas en la que juega un colectivo; 2. Las posibilidades organizativas que tiene, tanto formales y jerárquicas como informales o emocionales; 3. Los procesos colectivos de atribución de significado que llevarán de la oportunidad a la acción⁵².

⁵¹ Otros teóricos de los movimientos sociales critican este paradigma. La Teoría de la Movilización de Recursos, trabajada principalmente por Tilly y Tarrow, argumenta que la existencia de situaciones percibidas como injustas es una condición necesaria pero no suficiente para que se presenten acciones colectivas. Le quitan trascendencia al “por qué” se origina la movilización social, y adquiere más importancia la presencia de los repertorios necesarios para la organización y la acción, resaltando la parte organizacional de los movimientos (Tarrow, 1995; Tilly, 1995)

⁵² Y entre esos procesos colectivos, la legitimación que se obtiene, en cuanto a la comunicación, a partir de los discursos a los que se recurre, que normativizan y justifican la acción.

Esta investigación quiere aproximarse comprehensivamente al fenómeno del movimiento indígena y tratará de dar cuenta de los tres aspectos, pues su conjunción determinará en buena medida tanto el surgimiento de una forma organizativa social como su éxito o fracaso.

Una tendencia en el estudio de los movimientos sociales intenta vincular el estructuralismo macro, que considera que debe existir una “Expansión de las Oportunidades Políticas” para que aparezca el movimiento⁵³, con el interaccionismo micro de carácter cultural, centrado en la creación intersubjetiva de marcos de referencia colectivos. Uno de los autores que trabajó para integrar ambos círculos fue Doug McAdam, quien comenzó elaborando teorías sobre la movilización de recursos y derivó hacia su crítica y flexibilización gracias a la influencia de investigadores sociales como Robert Benford y David Snow⁵⁴. McAdam consideró que los cambios en las oportunidades políticas suponen una posibilidad estructural para la acción colectiva, pero entre esta posibilidad y la realidad de la acción media el intercambio simbólico de significados, ya que estos generan una interpretación colectiva y llevan a la acción – crítica lo ya criticado: restar importancia a los “por qué”- (McAdam, 1994)

Recoge McAdam los estudios de otros colegas para catalogar qué cambios estructurales y culturales pueden darse como detonantes de una atribución de sentido que lleve a la acción –lo que llamó “**Expansión de las Oportunidades Culturales**” –y que vienen a reproducir la idea de Turner sobre una la necesidad de reinterpretar un posicionamiento social como una injusticia-. Algunas de ellas podrán revisarse a la luz de la historia vivida por los pueblos indígenas en los capítulos de contexto histórico y aparición de estos movimientos en América Latina y en el Cauca (Capítulos 3 y 5, respectivamente):

⁵³ Entre sus teóricos, existe la crítica sobre el término “expansión” (referida a la debilitación de un régimen político), pues en distintos casos se observa que la limitación de las oportunidades políticas, la exclusión y la represión, pueden detonar asimismo la aparición de movimientos sociales de carácter subversivo/guerrillero como respuesta. En todo caso, el *cambio* en la estructura de oportunidades políticas puede resultar significativo para entender la emergencia de un movimiento.

⁵⁴ Podría decirse que se dio el paso de considerar la movilización de recursos (de los agentes sociales) a la movilización de sentidos (dentro de los colectivos).

- *Contradicciones* culturales o ideológicas: que sirvan para dramatizar una oposición entre un valor y una experiencia social, generadoras de frustración y del sentimiento valorativo (moral) de la situación. En el caso colombiano, para adelantar un ejemplo, se puede considerar una contradicción de este tipo la existente entre el texto constitucional de 1991 y la realidad de discriminación, violación de derechos y falta de desarrollo legislativo.
- *Reivindicaciones de rápido desarrollo*: O estímulos dramáticos, muy divulgados... Eventos epitomizantes inesperados y muy resonantes a nivel emocional. En Colombia y especialmente en el Cauca, pero también en toda Latinoamérica, las numerosas matanzas de grupos indígenas, masacres y asesinatos selectivos son un claro acicate para las conciencias.
- Dramatizaciones de la *vulnerabilidad del sistema*: relacionado directamente con la estructura de oportunidades políticas, McAdam se interesa por sus representaciones semánticas (culturales) –una decisión judicial, por ejemplo, que muestre brechas en el sistema dominante-. Las encontramos en ejemplos como el Auto 004 de 2009 sobre protección de pueblos en riesgo de desaparición; las sentencias de los tribunales Nacional de Ecuador y de Apelaciones de Ontario contra la petrolera Chevron-Texaco (Martín, Páez, y Fernández, 2009). Pero también en la desorganización manifiesta de las celebraciones por el Quinto Centenario del Descubrimiento pueden inscribirse en esta estrategia, como se analizará en el siguiente capítulo⁵⁵; del mismo modo que, estructuralmente, el fin de las dictaduras americanas y las crisis

⁵⁵ El ejemplo, en esta variable teórica, se refiere a la ocupación durante varios días de la ciudad de La Paz, por parte de grupos y organizaciones indígenas, en los días de la celebración en Bolivia de la fiesta organizada por España por el Quinto Centenario (del Descubrimiento). Las comunidades originarias se habían concentrado en El Alto y alrededores en los días previos, y no se les puso impedimento, enfrascada la estructura estatal en los preparativos convocados por España (*vulnerabilidad del sistema*). Cuando miles de indígenas interrumpieron los fastos el 12 de octubre de 1992 y ocuparon La Paz, los organizadores no supieron cómo reaccionar.

económicas suponen un cauce para la expansión de oportunidades políticas.

- **La disponibilidad de marcos dominantes.** Snow y Benford analizaron estos recursos para la movilización en su teoría de los marcos de referencia: un tipo de oportunidad que podría ser determinante en la aparición de los movimientos indígenas, en concreto, y así se investigará en los capítulos de contexto. Los “Marcos Dominantes de Protesta” suponen que los movimientos no son necesariamente independientes los unos de los otros, sino que unos hunden sus raíces en otros previos, exitosos o más abarcadores, que los inspiran para iniciar un ciclo nuevo. Los nuevos movimientos pueden valerse de los recursos materiales, políticos y la organización de los anteriores, pero además –como destacan Snow, Benford y McAdam- pueden utilizar sus **repertorios culturales** hasta crear los suyos nuevos. McAdam estudió el movimiento negro en Estados Unidos, vinculándolo al amplio marco dominante de los derechos civiles; Laraña y otros trabajaron con el marco dominante de la izquierda estudiantil... En el contexto latinoamericano de la emergencia indígena, se pueden analizar varios aliados y referentes –ya que toma aspectos y repertorios de la lucha popular, alternativa, sindicalista, etcétera-, pero su origen se puede rastrear a partir del previo, y más amplio, movimiento de los *Campesinos Sin Tierra*, que desde los años 60 comienza su andadura en Latinoamérica y ofrece el Marco Dominante de Interpretación (y protesta) disponible en el inicio del movimiento indígena, hasta *la construcción de su propio discurso, de sus propios marcos*, y en esa *construcción colectiva es donde buscamos cómo se imbrica la comunicación como mediadora de la acción*.

Sobre la construcción discursiva, Snow y Benford (1992) desarrollan una arquitectura procesual de los marcos de referencia, según las funciones que desempeñan en la acción social. Si los marcos de la acción colectiva actúan como base para atribuir y articular significados –señalan una situación problemática, asignan responsabilidades y generan propuestas concretas- las tareas que realizan son la creación de marcos de

diagnóstico, de pronóstico y de motivación, y fijan la identidad de los miembros del colectivo.

- Diagnóstico: el discurso creado en el marco de diagnóstico supone un consenso aceptado sobre la interpretación de la realidad conflictiva y atribuye rasgos identificativos a los responsables y, por oposición, a los miembros del grupo que se movilizará. Se constituyen los campos de identidad, que implican un reconocimiento de los actores y los adversarios (los protagonistas y los antagonistas). Se moviliza y se configura una ideología, pero también una identidad pública.

- Pronóstico: se propone un plan para corregir la situación de injusticia.

-Motivación: Crea un discurso legitimador, argumentativo y estimulante para la acción colectiva.

Estos marcos, según los autores, deben alinearse, en una interacción dialéctica y de negociación con los objetivos e inquietudes de los miembros del movimiento, de modo que la identidad colectiva está en relación con la socialización micro e incorporación de los marcos.

El recurso identitario de los nuevos movimientos

Sobre los Nuevos Movimientos Sociales, el factor que unifica este subtipo de acción colectiva delimitado es el identitario⁵⁶, entendido, según sus teóricos, como un producto de los procesos macrosociológicos de transformación social. La identidad se comprende como “la fuente de sentido y de experiencia para la gente” (Castells, 1997: 28), como “capital simbólico” (Bourdieu, Sen) dentro de una comunidad social que

⁵⁶ Se siguen llamando Nuevos Movimientos, pese a que su origen se adscribe a los años 60 del siglo pasado: la revolución estudiantil, el black power... Y esta insistencia en su “novedad” ha sido una crítica ya constante, que puede cegar el análisis de otras novedades y cambios paradigmáticos en el fluir de la acción social. En todo caso, la piedra angular, según los teóricos que acuñan el término, es la identidad: una deriva lógica del estudio de sociológico que había recalado en la movilización social partiendo del interaccionismo simbólico y la psicología social. Sustituyendo al individuo por el colectivo como motor de cambio (y como objeto de análisis) se obtienen las teorías constructivistas de la identidad, como veremos más adelante, en el siguiente apartado sobre las Categorías Teóricas.

moviliza hacia la acción. Este paradigma de la identidad colectiva como recurso detonante y unificador principal para NMSs, tiene quizás a Alberto Melucci como su principal exponente. Ante todo, el sociólogo italiano se dedicó a la propuesta del constructivismo como regenerador de las teorías sobre la acción social, para evitar la brecha dicotómica entre los estructuralistas y los subjetivistas. La construcción de la acción social es producto de la negociación entre tres factores en tensión: los objetivos o fines de la acción; los medios para alcanzar esos objetivos; y el entorno (el magma) en el que se desarrolla. Y la identidad colectiva (el yo social, el *social self* tomado a partir del interaccionismo simbólico, por tanto desarrollada, construida) es el pegamento que mantiene unidos a los miembros del movimiento, que trascienden la estructura de clases, suele afianzarse alrededor de aspectos simbólicos y culturales, y es más pragmática que ideológica, dadas sus diversidades internas. De ahí que resulte clave prestar atención a las definiciones intersubjetivas que se construyen acerca de “la realidad”.

Cree Melucci que los NMSs no buscan el poder material, sino uno de corte más simbólico que integre la identidad, la autonomía y el reconocimiento (citado por Chihu y López, 2007). Por todo ello, el indígena se suele inscribir sociológicamente entre estos *nuevos* movimientos sociales, aunque cabrían importantes alegaciones contra esta conclusión⁵⁷. Sin embargo, se propone como hipótesis de investigación que el movimiento originario caucano objeto de este estudio busca alcanzar los aspectos diferenciados por Melucci, e inseparables desde una perspectiva indígena: **identidad, autonomía y reconocimiento**, con miras a alcanzar equilibrios sociales y materiales y, en última instancia, **poder** (no entendido como política o institución sino como

⁵⁷ No constituye un objetivo realizar una crítica sobre si es pertinente o no inscribir al movimiento indígena en la categoría de “nuevos” movimientos sociales, ni sería tarea sencilla: por un lado, la tensión entre la necesidad y el deseo de Autonomía de los mismos, contra el Control emanado de los imperativos sistémicos de los centros de poder, llevan a Melucci a concluir que los nuevos movimientos se expresan mediante el discurso del “Derecho a la Diferencia”. También el movimiento panindigenista deja de lado los fundamentalismos de cada Etnia, en pro de un pragmatismo “intercultural”. Por otro lado, la resistencia de las organizaciones indígenas de mantenerse al margen de la política (por cauces culturales permitidos) lleva a pensar en movimientos sociales clásicos, al igual que resulta de considerar la importancia del Paradigma de la Ideología, ya que está profundamente arraigado el sentimiento de *injusticia* como movilizador de este colectivo. En todo caso, es el recurso a la **identidad como construcción simbólica intersubjetiva y relacionada con un entorno y un proceso histórico** lo que interesa rescatar de esta teoría.

potencia, según se explicará a continuación, en el abordaje de las categorías teóricas de poder e identidad).

Melucci, 1982 (citado en Valenzuela, 2000): "en todo conflicto por recursos escasos siempre está presente un conflicto de identidad: los polos de la identidad (auto y heteroidentificación) se separan y la lucha es una manera de afirmar la **unidad**, de restablecer el *equilibrio* de su **relación** y la posibilidad de **intercambio** con el otro fundado en el **reconocimiento**". (p.70)

Un apunte más: Según interpretan (Chihu y López, 2007), Alain Touraine sostiene que un rasgo característico que poseen los NMSs es que no apuntan directamente (necesariamente) al sistema político, sino sobre todo tratan de construir una identidad que les permita actuar sobre sí mismos (producirse a sí mismos) y sobre la sociedad (producir la sociedad). Touraine expresa así la tendencia de estos NMSs a ser resistentes a la toma del poder –debido al conflicto entre sus facciones internas- y sí a los cambios profundos sobre los marcos de referencia y valoración de la sociedad respecto a sus identidades (de los NMSs). Volveremos sobre este postulado, que nos acerca a una dicotomía epistemológica indígena (nasa): las categorías intra e interculturales del Adentro y el Afuera.

Estas teorías enmarcan el análisis sobre el surgimiento de los movimientos indígenas, pero ¿cómo han aparecido en ellos las reivindicaciones sobre comunicación? Si la reflexión no comenzó hasta avanzado el desarrollo del movimiento social, cómo ha crecido su importancia hasta considerarse una reivindicación política estratégica y uno de los puntos de negociación con el Estado. Para orientar una respuesta, revisamos una teoría más:

ii. ***La construcción de problemas sociales***

En 1977, Malcom Spector y John Kitsuse publicaron sus reflexiones sobre la Construcción de los Problemas Sociales y legaron un método para la investigación empírica de distintas cuestiones sociales evolutivas, por ejemplo y muy específicamente, los ciclos de vida de los movimientos sociales. La crítica a esta ambición es evidente y así se ha registrado en numerosas ocasiones: al igual que la mayoría de teorías sobre movilización colectiva, se peca de exceso de estructura para interpretar una realidad tan polivalente, cambiante y liminar como la mencionada.

La ventaja que ofrecieron: una comprensión dialéctica, centrada en el conflicto y la interrelación entre los campos y dentro de los campos mismos. Lejos del funcionalismo, los autores descartan la existencia de una racionalidad objetiva en la aparición y legitimación de un problema social, de esfera pública; por el contrario consideran la cuestión como la “actividad” por la cual los grupos identifican problemas y los sitúan en el campo público. Así, la interacción entre los colectivos y grupos que posicionan unos u otros problemas, y cómo se organizan alrededor de estos asuntos y sus propuestas, es lo que determina la vida, el flujo, “el ciclo” del movimiento social: el movimiento en sí.

Benjamin Ferron ya utilizó este marco de interpretación para su propio estudio del Movimiento Zapatista de Liberación Nacional y del subcampo de la comunicación que se construye dentro de él. Y observó cómo emerge un primer marco dominante que en el caso zapatista tiene que ver con la reivindicación por la tierra, arrastrada la frustrante reforma agraria en toda la América Latina y con la cercanía del tratado de libre comercio entre Estados Unidos, Canadá y México que urgía esta preocupación por el futuro del campo, la tenencia de la tierra y la justicia en las transacciones.

Sostiene Ferron (comunicación 22 de abril de 2015) que, en su investigación, resultaba fundamental comprender que *las luchas semánticas por una definición son, también, luchas de legitimación*. Persiguen la autonomía para constituir el hábitus de un campo (Bourdieu). Y en este sentido el acierto del EZLN fue reformular su marco de referencia apuntando a un centro más genérico y expandible: el neoliberalismo como antagonista. Este problema que posicionan en la esfera de la discusión pública resulta más aglutinador, se puede instituir como un problema público mundial y, con ello, legitima al movimiento en su existencia misma. Y se logró con la primera oleada de represión y la necesidad del EZLN de combatir al poder, a través de la estrategia de

importar un aliado externo que presionara sobre el centro de poder, desde el exterior del movimiento.

En este ejemplo aparecen ya dos elementos considerables: por un lado, la emergencia del movimiento y la relación con la institucionalidad –en este caso de represión inicial- y, por otro, una re-emergencia. En el caso zapatista se visibiliza con una legitimación pública a través de los medios: se produce una reinención de Chiapas como “comunidad imaginada” (Canclini) o mundo posible (Galindo), que representa simbólicamente la superación de las contradicciones entre la modernidad y la colonización.

Sin embargo, a partir de ese momento el ciclo de vida del movimiento en el imaginario público se desinfla. No pueden mantener la tensión mediática y aparecen las críticas: el EZLN ya no se ve como bloque marginal subversivo sino como *campo* en sí y, como tal, con distintas dimensiones internas (componentes, relaciones, emplazamientos) que se pueden analizar críticamente. Pero en este conflicto con la institucionalización de la opinión pública (o sea, con los medios de comunicación, muy concentrados además en los 90 en México) aparece un problema público de segunda generación en el seno del movimiento (que se había formado alrededor del problema “tierra”, o “neoliberalismo”). Se alza la crítica, desde el movimiento, contra los medios de comunicación, contra el dominio y concentración de poder, contra el control ejercido desde ellos y el posicionamiento de una “representación” como la “verdad”. Así se inicia un debate que profundiza en el Derecho a la Comunicación (lo que resulta un nuevo problema social construido, dice Ferron). Y de este modo, se consigue que los acuerdos de San Andrés en 1996 incluyan una reivindicación del derecho de los grupos marginados o sometidos a recibir y producir información. Esta “versión” de la comunicación alternativa, de corte marxista y materialista, es la que se ha reproducido hasta la actualidad como demanda de muchos movimientos sociales.

Un ciclo similar se puede observar en el movimiento indígena caucano, en el cual el surgimiento del *problema* de la comunicación se produce en un estadio muy avanzado del recorrido organizativo, incluso después de aparecer los primeros signos de burocratización o asentamiento. Se plantea como posibilidad que esto sucede porque la autorreflexión del movimiento -sobre su comunicación y sobre la representación externa- impulsa las fases de revitalización de la dinámica del cambio.

En la teoría de Spector y Kitsuse, esta segunda ola de posicionamiento de un problema se habría dado por el rechazo a las propuestas hechas desde la oficialidad y la creación de una propuesta alternativa. Lo cual, generar una alternativa, será una de las posibles derivas de un movimiento social en su interacción con los campos o sistemas con que convive.

Aún se puede discernir una tercera generación de problemas sociales, cuando un campo se ha constituido (en el ejemplo que utiliza Ferron, es el de la Comunicación Popular). En su interior, ahora, se genera otra polarización que amenaza con romper el campo y crear un nuevo problema (una tensión similar a la que apuntaba Touraine sobre la conflictividad interna). En función de las relaciones de poder, por ejemplo, la tensión entre culturalistas y aliados de la batalla por los recursos materiales, entre una vía hegemónica y otra que se considera alternativa, o entre las distintas perspectivas respecto de la institucionalidad y las propuestas oficiales, que pueden llevar desde la burocratización y desgaste del movimiento a una reformulación derivada del mantenimiento de su autonomía (Melucci), etcétera. Luchas de definición, retomando, que constituyen luchas de legitimación.

Esta visión orgánica de los movimientos sociales resulta muy útil a la hora de concretar la mirada: en nuestro universo de análisis, *el movimiento social es el indígena y el problema alrededor del cual está constituyendo un campo es su derecho a la comunicación.*

RECAPITULACIÓN

A partir de estos fundamentos epistemológicos, ya tenemos una comprensión de la comunicación entendida desde el intercambio simbólico colectivo, en dos perspectivas:

1. como mediadora *en* el movimiento social –como cohesionadora del grupo y como legitimadora de la acción colectiva-, y
2. Como el nuevo terreno de lucha (en disputa) que aparece en el movimiento social, y que se considera fundamental por su papel mediador (intercultural) *entre* el movimiento indígena y la sociedad dominante.

A partir de aquí, en su ejercicio contemplamos dos categorías de referencia que se entrecruzan continuamente para dar orientación a la construcción colectiva de los sentidos: las relaciones de poder surgidas desde la modernidad latinoamericana (a partir de la conquista) y la identidad configurada (re-configurada) históricamente desde esas relaciones, y “elegida”, movilizada, para la acción social.

2.2. CATEGORÍAS TEÓRICAS

Son los dos ejes que apuntalan la comprensión holística de la cuestión: las relaciones de poder y la identidad. Serán los ejes que posicionan epistemológicamente la investigación: por un lado, se intentará evitar la tendencia a cualquier esencialismo cultural, entendiendo las identidades indígenas como un proceso de reconfiguración continua. Por otro lado, esa reconfiguración es un producto histórico vinculado al cronotopo determinado de las relaciones de poder interculturales. De modo que conviene emplazar la actualidad de los pueblos indígenas dentro de su proceso de emplazamientos en la historia postcolonial (Capítulo 3).

2.2.1. Identidad como producción histórica y construcción social

El primer eje que enmarca la interpretación del presente estudio es la identidad construida colectivamente y movilizada para el proceso de acción social organizada.

En los años setenta y ochenta, de la mano de autores como Anthony Giddens, Ulrich Beck, Peter Berger, Thomas Luckmann, Lucien Theveno y Pierre Bourdieu, junto a los teóricos de los nuevos movimientos sociales como Alain Touraine o Alberto Melucci, el concepto de identidad se insertó dentro de la teoría sociológica con mucha fuerza. Sus elaboraciones tomaban las aportaciones empíricas realizadas anteriormente por el Interaccionismo Simbólico, la Psicología Social y la Antropología Social, con Erving Goffman, George Herbert Mead o Fredrik Barth entre algunos autores destacados.

La investigación empírica sobre identificación étnica de Barth, la elaboración teórica de las interacciones identitarias de Amartya Sen, y la configuración colectiva analizada por los sociólogos de los movimientos se relacionarán con la dinámica del poder y sus tensiones, en el sentido foucaultiano y crítico latinoamericano, y ofrecen una estructura con la que leer la construcción indígena del campo de la comunicación propia y sus sentidos y metas.

i. Perspectiva sobre la identidad indígena:

La perspectiva de esta investigación se resume en tres aportes: el de las teorías interaccionistas, que funcionan como antídoto contra el esencialismo, al considerar que una identidad nacional, de género, étnica o de cualquier otro tipo colectivo es así mismo una **construcción sociocognitiva** en el marco de lo **simbólico**; el aporte del Grupo M/C, por el que se entiende, además, como una construcción **histórica** en el marco de **las relaciones de poder**; y el aporte de los teóricos de los movimientos sociales, que analizan la conformación de un **discurso de adscripción**, y entienden la identidad como una estrategia para la **acción y el cambio social**.

Estos son algunos rasgos fundamentales de esas perspectivas:

- 1- Dentro del ámbito sociológico y no del antropológico, la perspectiva empleada se centra en la construcción y reproducción de las identidades *colectivas*, y no en las individuales.
- 2- Contra los puntos de vista esencialistas, se esquivo el estudio de la identidad como un atributo fijo del hombre o de poblaciones humanas, y se prefiere su abordaje relacional, desde los procesos de *construcción* social de identidades (a partir del intercambio de sentidos⁵⁸) (Habermas, 1978; Mato, 1995), para escudriñar el papel que la comunicación juega en los mismos.

⁵⁸ Al intervenir el factor intersubjetivo en la construcción de la identidad colectiva (también de la individual), no se puede dejar de lado la influencia de las interacciones en ella. En el colectivo indígena existe la interculturalidad interna, diversas etnias y autoadscripciones, visiones éticas y estéticas

- 3- Se trata de una identidad *emplazada*. Castells lo expresa así: “la construcción social de la identidad siempre tiene lugar en un contexto marcado por las relaciones de poder” (1997: 29).

En este punto, Castells observa tres “posiciones” o “momentos” de las identidades:

- IDENTIDAD LEGITIMADORA. Ha sido introducida por las instituciones sociales dominantes, es por tanto hegemónica y fuente de legitimidad para sus miembros. El nacionalismo o la ideología del mestizaje se pueden adscribir en ella.
- IDENTIDAD DE RESISTENCIA. La construyen actores oprimidos, marginados o estigmatizados por la lógica de la dominación (Sen habla de la unidad clasificadora de estas identidades que llama “reactivas”. En este caso la categoría clasificadora sería “indio”). Es una trinchera colectiva, gracias a la presunción de la supervivencia por la fuerza del grupo. Y se basa en la oposición al dominador.
- IDENTIDAD PROYECTO. Una redefinición de un colectivo sobre su posición relativa en la sociedad, una revolución que busca su cambio, incluso puede buscar la introducción de un cambio total en la sociedad. – gais, mujeres...- Funciona como intento de modular la impresión externa sobre el grupo –la identidad externa, que *otros* le imputan al colectivo– para que se adecue a la representación interna, la que el grupo se hace de sí mismo.

conviven en el mismo macro-movimiento y en el diálogo constructivo se eligen ciertos aspectos y se dejan otros de lado, para alinear los sentidos que ofrezcan un núcleo común, un marco de referencia que satisfaga a todos, y esto se pondrá de manifiesto en los resultados de la investigación. El ser humano tiene necesidad del otro para *recrear* su identidad y en un movimiento social como el indígena, la construcción de una representación identitaria común se conjuga con las fronteras étnicas (y con los rasgos identitarios individuales). Con esto se intenta anular la crítica principal de Amartya Sen (Sen, 2007) sobre el estudio de la identidad colectiva. No se aborda como una “extensión del yo”, sino como un **consenso útil**.

- 4- Como *capital simbólico*, puede beneficiar a quienes la comparten y se puede movilizar para empoderar o re-emplazar al colectivo. En el caso indígena, se posiciona como un capital necesario para resistir y defenderse de la violencia externa, y como recurso constitutivo del discurso legitimador del Derecho a la Diferencia.

Las identidades son fuentes de *Sentido* –como principio y *dirección*, o *identificación simbólica de la acción*- y por tanto, fuente de movilización.

Si seguimos a Zibechi (2006) en su análisis de los desbordamientos de colectivos oprimidos sobre las estructuras dominantes, se aterriza mejor el ciclo que también propone Castells sobre el movimiento, dentro de la escala de poder, de estas identidades: los oprimidos, los resistentes, pueden asaltar el poder y convertirse en una identidad legitimadora; o pueden construir un poder alternativo y pasar por el estadio de proyecto hasta legitimar su posición.

El rol de las identidades para la movilización social de los pueblos indígenas ha sido crucial y ampliamente investigado, las ha dotado de sentido y ha condicionado su orientación⁵⁹. Muchos movimientos “crean” una identidad colectiva que guíe su acción. Lejos del determinismo que se pudiera presuponer sobre los indígenas, su identidad sigue siendo considerada un constructo y no un atributo, de modo que también este movimiento necesita “crear” o más bien “recrear” su identidad, con una función movilizadora.

- 5- Y ellos tiene que ver con que las identidades no son fijas e inmutables. Si bien son persistentes –según Barth⁶⁰-, existe *continuidad en el cambio*, en el sentido que corresponde a un proceso evolutivo, no a una molécula constante. Nuestra biografía (individual y colectiva) es un proceso cíclico, no

⁵⁹ Y en su formación ha sido condicionante la relación con ciertas ideologías u orientaciones políticas (Mato, 1995) como veremos en el capítulo 5.

⁶⁰ Barth afirma que la identidad se define por la continuidad de sus límites, es decir, por sus diferencias: pueden variar los emblemas de contraste de un grupo sin que se altere su identidad. Los procesos de aculturación pueden provocar la reactivación de la identidad mediante procesos de exaltación degenerativa. A partir de este planteamiento, el autor inició una serie de investigaciones que buscan “el límite del grupo”, es decir, observar cómo (y cuánto) puede cambiar el interior sin que la barrera de otredad que lo configura que deshaga y el grupo se resignifique (se aculture).

según el modelo lineal (círculo), sino según una dialéctica de recomposiciones y rupturas (rizoma) (Deleuze y Guattari, 1976).

- 6- La identidad es una cuestión *plural*⁶¹, un conjunto de distintas *elecciones* y descubrimientos que uno hace⁶² (Sen, 2007; Canclini, 1989, 2000; Giménez, 2000; Terrén 2007). Y entre las elecciones, dadas nuestras identidades plurales, se hace necesario *jerarquizar* las mismas, decidir la importancia relativa de nuestras filiaciones en cada contexto particular⁶³.

Es necesario detenerse de nuevo para desmontar la reificación cultural con la que se han trabajado las categorías étnicas en cuanto al estudio de las identidades.

⁶¹ Cualquier ser humano pertenece a distintos grupos por nacimiento, asociación o alianza, también por elección (Sen, 2007), aunque existe un rango de elecciones factibles –en principio no se puede elegir *cualquier* identidad-. La capacidad de ser “potencialmente” otro, podemos comprender-lo: al ser todos identidades múltiples podemos elegir circunstancialmente las que poseemos en común para entendernos. Este posibilita abordar al otro, la interculturalidad con equidad y con respeto. La interacción, eso sí, requiere una “comunidad de cultura” (Barth, 1969), una congruencia de códigos que flexibiliza las barreras.

⁶² Elegir las identidades es un proceso que necesita (nota anterior) un rango de posibilidad. También exige de un espacio de libertad: la adscripción a una identidad puede ser peligrosa, en el caso indígena, en tiempos pasados podía significar la esclavitud o la muerte. Supone además un proceso de individualización (Giddens, 1991, cit. por Castells, 1997). La persona debe convencerse –ser convencida: de ahí que las instituciones de promoción y normativización de las identidades den tanta importancia a la construcción simbólica de las mismas, que se elabora a través de RELATOS. De ahí la importancia de la comunicación en su transmisión. Lo veremos en el caso de estudio de la organización nasa, en sus procesos de recuperación del pasado, de las tradiciones, la cosmovisión, los elementos simbólicos culturales de adscripción... y en la historia de violencia y el relato de la resistencia.

⁶³ Según Amin Maalouf (2014), la identidad es un proceso dinámico, no acabado, no inmutable, pues se fundamenta en la relación constante de un sujeto con otro, ya sea para establecer una relación de afinidad, de similitud o de diferencia. Se negocia y se puede revocar (Bauman, 2005) y en esa dinámica se genera la autoadscripción, el reconocimiento de uno mismo con *una* identidad, aunque esta sea “compuesta” por un caleidoscopio de adscripciones.

La jerarquía étnica

La posibilidad de elegir entre las múltiples identidades que nos componen, de ser cierta, lleva a la pregunta sobre la selección de la adscripción étnica: ¿se trata de una identidad restrictiva, esencialista? ¿O más bien exige convertirse en prioritaria?

Barth (1969) asume que se trata de una identidad restrictiva. Argumenta que la etnicidad está “superpuesta a la mayoría de los demás status y define las constelaciones permisibles de status, es decir, de personalidades sociales que puede asumir un individuo con tal identidad. En este respecto, la identidad étnica es similar al sexo y al rango, en cuanto constriñe al sujeto en todas sus actividades”.

Sen (op.cit.) o Clifford Geertz (1973) adoptan una óptica primordialista y consideran que se trata de una identidad prioritaria. Según el último autor, es imperativa, tan primordial que al oprimirla termina por generar una explosión de resistencia⁶⁴. Se trata para Geertz de un magma que liga la vida en común. Amartya Sen subraya el aspecto funcional, utilitarista, en el caso de identidades asociadas a la marginalidad, en las que la reetnización colectiva “puede llevar al éxito del grupo y, a través de él, a la mejora de los individuos, entonces esos modos conductuales sensibles a la identidad pueden terminar multiplicándose y promoviéndose”.

Subyace un fondo instrumentalista que desarrolla Christian Gros (1991, 2012). Según este autor, la identidad indígena no es necesariamente restrictiva, sino *activable*, contextualmente y como arma política. Es movilizadora, pero se activa en determinadas circunstancias. Se puede recurrir a otros compuestos de la identidad si las oportunidades no son favorables, pero la ventaja de priorizar la adscripción étnica radica en su eficacia. Ante la valoración de la identidad por el éxito de su movilización, cabe alertar (como hace Maalouf) sobre la posibilidad de esencializar o fundamentalizar la vida social alrededor de la misma.

⁶⁴ Algo que, según matiza Maalouf (op.cit) tendría que ver con la coyuntura política actual, en la que el paradigma social no pasa por la ideología política sino por la diferencia identitaria, contra la homogeneización exigida por la globalización.

En cualquier caso, los “incentivos” son un factor que explica la reetnificación que sucede en América Latina. Hay incentivos (expansión de oportunidades políticas, ventajas comparativas que se otorgan al “indio permitido” del modelo multicultural, ampliación de derechos, valoración positiva que genera autoestima y adscripción a un grupo empoderado) que explican que ciertas personas antes autodescritas como no-indígenas pasen a considerarse indígenas y adscritos a una etnia concreta. Sin tener en cuenta este factor, difícilmente se puede explicar el hecho de que por primera vez desde la Conquista las poblaciones indígenas hayan crecido, que se haya pasado de una tendencia al blanqueamiento del mestizo (el híbrido), a otra tendencia a la indianización del mestizo⁶⁵.

Ahora bien, aquí entra ya el componente moral del compromiso de cada individuo y sus influencias directas. Si bien cada vez son más los incentivos para declararse abiertamente indígena, este factor no parece en absoluto concluyente. Muchos otros enarbolaban su condición originaria en un tiempo en el que podía significar la muerte, sin duda la represión, y siempre la estigmatización y el desprecio. Por el compromiso de quienes se identificaban como tales y de sus aliados se ha revertido la situación, se ha iniciado el cambio de la percepción de su identidad.

Una perspectiva más la ofrece el Grupo M/C. Incorporan un cierto determinismo político a las identidades (subalternas) del continente. La reetnificación tiene que ver con el nuevo empoderamiento indígena, tanto como la identidad indígena tuvo que ver, en cada momento, con el emplazamiento en las relaciones de poder.

Arturo Escobar (2003)concluye:

Cualquiera sea la apelación a identidades indígenas, mestizas, católicas, primordialistas, antiimperialistas o vitalistas —en contraste a la identidad blanca, protestante, instrumental, desencantada, individualista, patriarcal, etc., euro/

⁶⁵ Aunque se observa que los pueblos se están transformando en función de un establecimiento de fronteras más reducidas, limitadas a un contexto local para una mayor cohesión étnica, en detrimento de las grandes identidades originales (como los grandes pueblos andinos, los guaraníes, los mesoamericanos...) (Bonfil, 1988)

americana—, estas estrategias de alterización, en el análisis arqueológico de Castro Gómez, están condenadas al fracaso. Reconocer el carácter parcial, histórico y heterogéneo de todas las identidades es comenzar a corregir este error y comenzar un viaje hacia visiones de la identidad que emergen desde una episteme posilustrada o una episteme de la post Ilustración. A la contramodernista lógica de la alterización, Castro-Gómez opone una lógica **de la producción histórica de la diferencia**” (p.81)

2.2.2. Relaciones de poder que explican la producción histórica de la diferencia étnica

Entre las muchas posibilidades del término, en esta investigación se delimita el poder en su faceta relacional y social –no es un absoluto sino como una posición cronotópica relativa y cambiante. Manuel Castells elabora una definición que se ajusta de forma bastante adecuada a los términos que se tratarán a continuación:

El Poder es la capacidad relacional que permite a un actor social influir de forma asimétrica en las decisiones de otros actores sociales de modo que se favorezcan la voluntad, los intereses y los valores del actor que tiene el poder (Castells, 2009).

El autor dedicó una monografía titulada Comunicación y Poder a la vinculación entre ambos, ya que asume que el poder, así entendido como una relación (intersubjetiva) y no como un atributo (intrasubjetivo), se *ejerce*, mediante la coacción o, en el caso que interesa, la comunicación: “mediante la construcción de significado partiendo de los discursos a través de los cuales los actores sociales guían sus acciones” (ibíd., p. 33).

Esta definición comprende la acepción colectiva de los polos en la tensión de poder, la asimetría de las relaciones, que varía en el tiempo y en el espacio (entre una dictadura militar y una revolución, hay fases evolutivas en las que quienes ostentan el poder tienen distintas posibilidades de ejercerlo y quienes no ostentan el poder, tienen distintas formas –posiciones- de sumisión o resistencia), e incluye la *influencia* sobre otros. Castells no quiere hablar de la imposición de la voluntad de los poderosos y por eso recurre a la “influencia” –insistiendo en la necesidad relacional, por la cual debe

existir una energía de poder, aunque sea mínima, que emane también de los actores dominados: el poder es siempre ambivalente⁶⁶.

Se observa la tradición weberiana sobre la legitimación del poder, de la dominación, y el estudio de sus mecanismos, entre ellos el discurso. En la misma línea siguieron después Foucault, Habermas o Bourdieu. Pero el postulado de partida supone que una relación de poder se instaura, según Max Weber, desde la violencia (y que el Estado es por tanto el actor social que encarna el monopolio de la violencia legítima). Sobre las formas y procesos para legitimar esa violencia se producen los desarrollos posteriores: dan lugar al planteamiento de que la violencia no es sólo (ni tanto) física como simbólica y, por tanto, discursiva. Comunicación para *controlar* (Foucault), estabilizar y perpetuar un statu quo, con una ilusión de *participación* (Habermas) y otras estrategias que llegan incluso a *convencer* (Bourdieu).

Castells da una importancia capital al discurso y se aparta en cambio de la física (la macro, además de la microfísica) de la violencia. No contempla la imposición. Se aprecian en ella todas las consideraciones clásicas sobre el poder relacional, pero entre las plasmaciones reales de las relaciones de poder, hay un ejercicio netamente latinoamericano cuyo estudio aportará nuevas premisas a los teóricos europeos: la Colonización, de la materia y de la subjetividad.

i. Colonialidad del poder y el saber

Los teóricos del grupo Modernidad/Colonialidad (Enrique Dussel, Santiago Castro Gómez, Arturo Escobar, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Catherine Walsh y otros) suponen un hito en el pensamiento crítico latinoamericano al trabajar los conceptos asumidos de la modernidad despojándola de premisas occidentales y contextualizándola desde el continente: entienden el inicio de la modernidad en

⁶⁶ Entre las definiciones sobre el poder, Castells sintetiza dos perspectivas (desarrolladas previamente por Talcott Parsons): El “poder sobre” y el “poder para”. Este último se considera una “potencia”, que se describe como “capacidad” para dirigir las decisiones y acciones... una capacidad *para*, que puede tener un objetivo emancipador o liberador..., pero que, según Castells (y Foucault) implica siempre una relación jerárquica respecto a otros.

Latinoamérica desde el momento de instauración de las nuevas relaciones de poder impuestas desde la Conquista por parte de españoles y portugueses⁶⁷. De este modo, la colonialidad es el factor diferencial y constitutivo de América Latina.

Así lo explica Arturo Escobar:

(*La Conquista*) es el momento formativo en la creación del Otro de Europa; el punto de origen del sistema mundo capitalista, posibilitado por el oro y la plata de América; el origen del concepto mismo europeo de modernidad –y de la primera, Ibérica, modernidad, luego eclipsada por el apogeo de la segunda modernidad—; el punto de iniciación del Occidentalismo como el nodal imaginario y la definición misma del sistema mundo moderno/colonial – el cual subalternizó los conocimientos periféricos y creó, en el siglo XVIII, el Orientalismo como el Otro. (2003:60)

A partir de esta interacción colonial⁶⁸, los miembros de la sociedad con mayor capital económico (físico) y mayor (o mejor legitimado) capital cultural (dominante)⁶⁹ han sido blancos y han intentado “blanquear” a aquel que ascendía en la escala social (la piel, la psique, las formas, los credos). Desde un punto de vista de la ética –de la valoración que se hace del comportamiento humano–, Aníbal Quijano aporta que la relación racial/racista con el negro/indio sometido (sin capital cultural ni económico, en esa relación) ha sido históricamente de *desprecio*, explícito o sobreentendido, y se ha reproducido hasta la actualidad. En cuanto a la *violencia* como instauradora de una legitimidad “blanca”, Enrique Dussel afirma que es la sustancia que define todas las dinámicas a partir de la Conquista, y que genera aquello que rechazaba Castells como posible -pues constituiría la desaparición de la relación de poder-: la negación de la alteridad. Una posición ética, filosófica y religiosa eurocéntrica que justificará después las dinámicas simbólicas de blanqueamiento (a medida que se blanquea –que resulta

⁶⁷ Se trata de una perspectiva de la modernidad “emplazada”, el poder emplazado, en *plaza* (contexto local, lugar y materia) como en *plazo* (tiempo y proceso).

⁶⁸ Una interacción “intercultural” pero, como recuerdan los críticos, a todas luces inequitativa. La primera constatación de que la interculturalidad no incluye en su definición valores positivos de respeto y equidad, que hay que construir *sobre* la realidad de la relación entre diferentes.

⁶⁹ Economía y cultura, macro y microfísica... siempre violentas. La legitimación de los capitales dominantes se instaura en América desde un proceso cargado de violencia tanto física como simbólica. Veremos a lo largo de este estudio que hoy en día sigue existiendo.

simbólicamente colonizado- el Otro se hace de nuevo visible, ya físicamente colonizado).

Tanto sobre la época colonial como republicana, algunos de esos autores (Escobar, 2003; Mignolo, 2001) desarrollan dos cuestiones fundamentales que explican el emplazamiento histórico de dominación, concretada en Latinoamérica, en las tres instancias que Foucault desarrolló en su obra: Saber, Poder y Subjetividad.

1.- La **colonialidad del poder** explica que hay un discurso de la alteridad que justifica el poder colonial. Impregna toda la existencia misma de América Latina, sus epistemes, sus propuestas, sus relaciones Estado-periferia y las reivindicaciones de la diferencia (y la identidad). La historia misma de la modernidad es, a la vez, la de la subalternidad⁷⁰ de América Latina como periferia inicial (original).

2.- La **geopolítica del conocimiento**, que rechaza la universalidad del conocimiento y apuesta por la existencia y valoración de conocimientos diferentes, que existen en contextos locales, con los que se vinculan, y que se relacionan con las formas de poder que les han sido impuestas (la colonialidad) –ocultándose, manteniéndose en guetos, asimilándose, rebelándose...-.

Todas las prácticas discursivas en los espacios sociales latinoamericanos tienen que ver con estas premisas, según el Grupo M/C. Componen las epistemologías (del sur, colonizadas) que preexisten a la construcción de un nuevo discurso. Dicho de otro modo, son las “condiciones de existencia” en las que se enmarca la comunicación latinoamericana (Foucault, 1970, 1969)⁷¹

⁷⁰ *Sub-alter-nidad* también como el posicionamiento del “otro inferior” en la escala de poder.

⁷¹ El “padre” teórico de la relación entre instituciones de poder y conocimiento, Michel Foucault, ofrece las bases para comprender todo discurso como inserto en un contexto específico, un emplazamiento determinado por una historia concreta y por una “materialidad” necesaria, en el que el conocimiento está estructurado por relaciones materiales encarnadas en instituciones. En ellas, existen unos objetos y no otros, y existen unos objetos discursivos legítimos y otros que no lo son. De ahí que dé tanta importancia a la *Arqueología del Saber*, al conocimiento de la historia en la que se enmarca un hecho comunicativo.

Pero según la visión estructural de Foucault, no parece fácil “decir algo nuevo”, elevarse a partir del control epistemológico y discursivo. Por eso hay que prestar atención a los distintos “haces de relaciones” (1969) establecidas históricamente desde el inicio de las tensiones de poder, para comprender en qué quiebre llega a surgir la propuesta discursiva indígena, cuáles son sus sentidos profundos y sus componentes históricos, y qué escenarios se pueden observar.

ii. Relaciones postcoloniales: posiciones respecto a “el Otro Indígena”

El discurso, como se ha planteado, es legitimador de un ejercicio de poder. Y el discurso moderno —como postcolombino— en América Latina se ha utilizado por los grupos que ostentan el poder para legitimar unas prácticas, unas dinámicas de hegemonía y de “solución” del “problema del Otro”⁷². Siguiendo las coincidencias en las interpretaciones de Guillermo Bonfil Batalla (1988; 2000), Charles Hale (2002, 2004), Carmen Martínez Novo (2004, 2009), Slavoj Žižek (1997), Christian Gros (2012; 2007), Michel Wieviorka (1992) y William Kymlicka (2007), junto a otros autores, esas dinámicas se pueden resumir de esta manera (y serán desarrolladas en el próximo capítulo):

Colonialidad del poder:

- La **Colonia**, apenas incorpora un discurso de legitimación más allá de un público europeo. Tampoco parece necesario: La violencia física y la negación del otro son sus exponentes principales. Dos siglos pasaron hasta la primera legitimación puramente colonialista: el paradigma de “el buen salvaje” con el que Rousseau, hacia 1755, expone la idea de la bondad consustancial del ser humano, también del indígena. Con el mito de la infalibilidad del progreso, las “misiones” y “tutelas” sobre el indio-niño se convencer de la bondad y necesidad de “desarrollar” a la

⁷² Ese otro indígena, salvaje, exótico, prehumano, incivilizado, que ha sido continuamente representado por la moral colonizadora de los conquistadores y de los redentores republicanos.

población originaria. Un deslumbramiento exótico que degenera en puro desprecio racial tras la confrontación antropológica entre las sociedades originarias (Tradición) y la idea ilustrada (y darwinista) de la Modernidad (y del desarrollo lineal).

El “padre” de la sociología Auguste Comte, decía que la sociedad obedece a la ley fisiológica del “desarrollo progresivo”. Esa idea se corresponde con las concepciones jerárquicas de escalones hacia la civilización, que rigieron las colonizaciones europeas. Es el núcleo filosófico de la posibilidad de diferenciar valorativamente entre lo “salvaje” (metafísico y ficticio) y lo “civilizado” (científico y positivo)... y establecer el paso de uno a otro como un proceso “natural” a través de la cultura, de “cultivar” (Comte, 1852; A. y. M. Mattelart, 1997). La historia, así entendida de forma darwinista como un proceso de progreso lineal, ofrece argumentos para la concepción de los “pueblos-niño” necesitados de tutela para alcanzar un horizonte de desarrollo futuro.

- La Independencia y el **Blanqueamiento**. Las guerras republicanas son lideradas por descendientes de europeos ya mestizados, criollos que han conservado los privilegios de la parte blanca de su raza, insertos en la hegemonía cultural europeísta. La época histórica en la que se producen está marcada por el inicio de la modernidad en Europa: la Revolución Francesa y los principios ilustrados: igualdad, fraternidad, solidaridad. Sobre el primero se iza la bandera de las independencias nacionalistas: en los nuevos Estados-nación debe emerger el “nuevo hombre americano”. Tabula rasa y comienzo... pero desde “la mitad superior”: el método para lograr este hombre unificado e indiferenciado será la asimilación por blanqueamiento: el mestizo es el criollo, y el negro y el indio deben tender a ese modelo.

Sin embargo, entre el acervo nacionalista se incluye el pasado originario como fuente de orgullo y substancia de esa nueva humanidad, en contraposición con el antagonista al que se ha vencido: las metrópolis europeas y su imperialismo cultural. En esta estrategia subyace una **ideología del mestizaje** por la cual se venera el origen indígena

americano... pero como algo perteneciente al pasado. Los ideales de valor y resistencia, de ferocidad y altivez, deben perpetuarse (es la forma de mantener el Otro indígena, el de museo o en aislamiento voluntario), pero sólo como valores que se incorporan en sujetos vivos mestizos. El indígena que existe es, según esta ideología, un subproducto de lo que fue, envilecido y degradado tras siglos de dominación y subyugación colonial: por eso debe asimilarse al hombre nuevo (criollo) que le dotará de sus virtudes para crear una raza mejorada.

Reversión. Tensión Colonialidad / Descolonización del Poder:

- El Estado del Bienestar y la **Multiculturalidad**. La corriente crítica que surge en el interior de estos nacionalismos mestizos y que cambiará la forma de integración de los pueblos originarios es el **Indigenismo**. Uno de los problemas que encuentran en el mestizaje es la falta de patriotismo, de sentido de nación, que persiste en los ámbitos indígenas, además de la pérdida de diversidad étnica y cultural y la resistencia cada vez más ostensible en comunidades más aisladas a las que no llegan los Estados. La reforma agraria y el alineamiento con los marcos de referencia de los Campesinos Sin Tierra, el fin de la polarización capitalismo-comunismo, la globalización incipiente y la progresiva implantación del Estado del Bienestar son fases de un proceso que paulatinamente ofrece una apertura en las oportunidades para la emergencia indígena, que reivindica el derecho a la diferencia originaria. Para darle cabida, los Estados van a establecer la lógica de la **multiculturalidad**, expuesta incluso constitucionalmente: Todos los que viven en el Estado, aunque sean diferentes, son ciudadanos iguales.

Se observa que estas dinámicas no son una sucesión unas de otras, sino más bien estadios progresivos, en los que las estrategias pretéritas se mantienen en diversos ámbitos, con el mismo objetivo: lograr una dominación pacífica, mediante un control de orden simbólico. Esto explica que la lógica de la igualación que conlleva el discurso del mestizaje se vea *reproducida* en la pragmática de la multiculturalidad. Esta, si bien ofrece cauces de representación e integración culturales,

promueve por el neoliberalismo globalizador una destrucción del yo social (Melucci) y una homogeneización epistemológica y ética gracias al mercado capitalista (Martínez Novo).

Con objeto de mantener la paz social, se atienden *ciertas* demandas de los colectivos indígenas, encauzando la protesta y la reivindicación en órdenes permitidos. **Del “indio folclórico” del mestizaje se pasa al “indio permitido” de la multiculturalidad**, que imposibilita en última instancia una transformación real, pues segrega la realidad indígena en dos categorías: el *ideal integrado* que puede disfrutar de derechos; y el *Otro fundamentalista* al que se denuncia y bloquea.

- **Interculturalidad** y Diferencialidad. Como se aprecia de lo anterior (de los procesos que inauguran la “emergencia indígena”) los movimientos son líquidos y desbordan los cauces en los que se pretenden encerrar. Conforme los indígenas van construyendo organizaciones sociales y van definiendo sus marcos de acción colectiva, su empoderamiento reequilibra las relaciones de poder y se hace necesario un reajuste para preservar el orden dominante (y el objetivo del mantenimiento del Estado-nación). La crítica a la multiculturalidad se ha trabajado ampliamente desde las perspectivas de las relaciones de poder. Y se ha sustituido por un nuevo concepto: la Interculturalidad, con la que el poder establecido (el Estado) no intenta “asimilar” al diferente (el indígena) sino “incluirlo” respetando su idiosincrasia. Pero de nuevo se imbrican las lógicas del pasado, según afirman los críticos: La multiculturalidad “bondadosa e ingenua” dejaba oculta la *diferencia colonial*⁷³ (Grupo M/C), del mismo modo que lo hace la interculturalidad, que mantiene la ideología neoliberal y el igualitarismo como valor supremo. La “igualdad desde la diferencia” (que vendría a ser el diálogo de culturas deseado por la interculturalidad) es un reclamo y un objetivo que comparten todas las fuerzas en tensión.

⁷³ La igualdad es una entelequia si no se abordan los problemas de desigualdad histórica derivados de la realidad de unas epistemes del Sur y unos pueblos que han sido colonizados y casi exterminados.

Parece que se ha llegado a una entente... pero continúan las críticas y son de orden material. La propia existencia de América Latina es un producto inter-cultural, es su hecho constitutivo: eso no significa que hayan sido nunca relaciones *equitativas* entre culturas. El valor de la interacción era de “confrontación”, no de “cooperación” (siguiendo la dicotomía que plantea Maturana, (2008)). Ahora, la equidad (la cooperación entre “iguales en poder” –en peso relativo-) se revela como demanda fundamental, que sustenta conceptos jurídicos como el “principio de reparación”, la “acción positiva”, acceso a derechos antes vetados *por el hecho de la colonización*. De ahí que ese **hecho diferencial** sea el eslogan de la nueva fase en la que se insertan, no las relaciones de poder, que siguen ancladas en la interculturalidad, sino las reivindicaciones del colectivo que no ostenta el poder.

Así lo expresa Walter Mignolo, en entrevista con Catherine Walsh (2003):

(Los indígenas) No están pidiendo el reconocimiento y la "inclusión" en un Estado que reproduce la ideología neoliberal y el colonialismo interno, sino que están **reclamando la necesidad de que el Estado reconozca la diferencia colonial** (ética, política y epistémica). Tampoco están pidiendo que se reconozca la participación de los indígenas en el Estado, sino **la intervención en paridad y reconociendo la diferencia actual de poder**, esto es, la diferencia colonial y la colonialidad del poder todavía existente, de los indígenas en la transformación del Estado, y por cierto, de la educación, la economía, la ley. *(Énfasis añadido)*

Sobre estas reivindicaciones de los grupos dominados, ya se ha apuntado al definir el concepto relacional del Poder, que la dialéctica implícita en de todas estas relaciones incluyen necesariamente ciertas fuerzas divergentes que mantengan la dinámica social, el ciclo de la resistencia, la guerra, el empoderamiento, las formaciones discursivas nuevas, los desbordamientos de emplazamientos subalternos... Los grupos dominantes se han visto enfrentados a resistencias que han reposicionado las relaciones. En el momento actual, se avanza hacia la construcción de las categorías **diferenciales**

desde los pueblos colonizados (es una nueva etapa en la producción histórica de la diferencia).

RECAPITULACIÓN

Entre los hitos que han marcado ese camino de construcción identitaria y empoderamiento, se analizarán a continuación (Capítulo 3) las principales formas históricas en las que la identidad étnica ha sido utilizada –construida, modificada– por los agentes sociales en sus distintas posiciones relativas de poder:

- la ruptura que supuso el planteamiento **Indigenista** en el continente, muy asociado no obstante a la ideología del mestizaje (como una protesta marginal interna, originada dentro del sistema dominante);

- la dinámica en **Red**, ya propuesta desde los espacios sociales subalternos, que inicia la protesta integrando al emergente movimiento indígena en el marco dominante (discursivo y legitimador) del derecho a la propiedad de la tierra –un hito que proporcionará a los indígenas estructura, marco de interpretación y expansión de oportunidad–;

- el planteamiento **Panindigenista** que aparece, tras las constricciones de la multiculturalidad, como un inicio de la revitalización de la conciencia colectiva –de la que hablaba Bonfil– de pertenecer a pueblos diferenciados histórica y políticamente, y como el intento de movilizar esa diferencia para lograr unos derechos.

- Por fin, la etapa del actual discurso, ya decantado, de la **Diferencialidad** como nuevo desbordamiento de los límites implícitos de la interculturalidad y como apuesta emancipadora y generadora de proyectos y propuestas de relación y crecimiento, desarrollada por el nuevo movimiento indígena.

3. DELIMITACIÓN DEL OBJETO DE ESTUDIO.

LA CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA DE LA DIFERENCIA ÉTNICA EN EL ABYA YALA

“A mí solo me matan: Volveré y seré millones”

(Túpac Katari a su verdugo, según la tradición oral. 1781)

Kant se preguntaba, ¿cómo orientamos el pensamiento? A través de las preguntas apropiadas que, siguiendo su razonamiento, serán las que orienten la narración de este capítulo: ¿en qué posición nos encontramos? ¿cómo hemos llegado a estar así? ¿qué camino se abre?

Este panorama histórico de los pueblos indígenas del continente hará énfasis en dos aspectos: por un lado, en la dinámica de las relaciones de poder que han ido transformando la morfología y el emplazamiento simbólico de estos colectivos en relación con otros grupos sociales, hasta llegar a su posicionamiento actual consciente, diferenciado y visible. La historia de Latinoamérica desde la conquista se define por una búsqueda global de la propia identidad, desde la ruptura de la irrupción del “blanco” al mestizaje, llegando hoy al paradigma de la pluriculturalidad, a raíz de la demanda indígena del derecho a la diferencia.

Por otro lado, en relación con el objeto material de esta tesis, nos detendremos en el despertar a la comunicación, que como todo conocimiento humano, comienza a desvelarse *cuando se nombra* (Heidegger, 1947). Veremos quiénes nombran por primera vez la existencia de la comunicación como campo autónomo dentro de los pueblos indígenas, cómo dan sus primeros pasos en el diálogo intercultural y cómo van construyendo hoy –a través de la palabra propia- una propuesta organizada desde el interior de los pueblos y construida de forma colectiva. Y en ella, hablar “para los otros” ya no tiene por qué ser el elemento único y central. Así, la comunicación indígena puede considerarse un neologismo -veremos si sólidamente sustentado-, pero también una propuesta cultural y política, en la que se actúa la palabra, se la pone a caminar en prácticas y experiencias, en las que se viven las características *holísticas* de esta llamada “comunicación indígena”.

3.1. PANORAMA GENERAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN LATINOAMÉRICA

En 1492... Los europeos tendemos a comenzar cualquier relato sobre indígenas americanos a partir del quiebre civilizatorio, a partir de la Colonización de América. Puede ser un rasgo del etnocentrismo de la mirada, pero también resulta adecuado según la perspectiva de esta investigación, pues es ese el momento que sienta las bases de las relaciones que existirán entre mundos extraños, el origen de las sociedades que ahora conocemos y analizamos, incluso la linde cronotópica más primaria (y primitiva) de lo que *es* o *no es* indígena. La colonización es el origen de la modernidad en América Latina (Grupo M/C) por cuanto es el inicio de la interculturalidad que, tal como piensan algunos círculos de intelectuales se da desde el primer encuentro entre el español y el indio. Para Fernando Sarango⁷⁴ o para Daniel Mato (1995, 2009) todo el desarrollo de la interculturalidad ha sido una historia de dominación y muerte “donde el indígena, los afrodescendientes y la mayor parte de la población mestiza forman parte de la gran masa de los excluidos” (Galeano, M, 2006 :36)

En el mundo hay 370 millones de personas indígenas en al menos 70 países (Heine, 2001; ONU, n.d.), el 5% de la población mundial, en unos 5.000 grupos sociales que proporcionan uno de los grandes valores en retroceso por las ramificaciones homogeneizadoras de la globalización: la diversidad cultural⁷⁵. Sin embargo, según una sólida corriente de investigación interna desde los pueblos originarios, esto no impide que prácticamente todos ellos coincidan a la vez en un rasgo de sus distintas

⁷⁴ Fernando Sarango, rector de la Universidad intercultural Amawtay Wasi de Ecuador. Entrevista personal, agosto de 2011.

⁷⁵ El grave riesgo que corre la diversidad cultural en el mundo, debido a la expansión de las culturas hegemónicas, es continuamente denunciado y debatido por la UNESCO. Entre sus acciones, en 2002 aprobó la Declaración Universal sobre Diversidad Cultural, en 2005 la Convención para la Protección y la Promoción de la Diversidad de Expresiones Culturales, y publicó su Informe Mundial en 2010: Invertir en la diversidad cultural y el diálogo intercultural. Bárbara Negrón editó un volumen que recoge varios de estos postulados (Negrón, B (2005). Diversidad Cultural, el valor de la diferencia. Santiago de Chile: LOM Ediciones –Consejo Nacional de la Cultura y las Artes).

cosmovisiones vinculado al carácter sagrado de la tierra y la naturaleza⁷⁶ (Namuncura, 2010).

En América Latina, intentando acercar las profundas brechas que existen entre los datos -entre el optimismo del Instituto Indigenista Interamericano o de la Organización Mundial de la Salud y el rigor censal del Atlas Sociolingüístico de los Pueblos Indígenas de América Latina (UNICEF y FA, 2009)-, viven alrededor de 44 millones de personas descendientes de pueblos originarios en 522 etnias (oficialmente reconocidas y contabilizadas sin subdividirlos en las fronteras nacionales, según datos de la CEPAL de 2014), lo que supone entre un 8 y un 10% de la población del continente⁷⁷. Da muestra clara de la enorme diversidad cultural que suponen estos pueblos el hecho de que, en ellos, pervivan hasta 420 lenguas indígenas diferentes y en uso. De esta realidad caleidoscópica, Colombia –el Estado en el que se aterriza esta investigación- es ejemplo de diversidad cultural. En el país se dan cinco áreas geoculturales originarias (Amazonía, Orinoquía, Oriente, Norte y Occidente). En ellas el baile de cifras continúa, pero según el último censo (Departamento Administrativo Nacional de Estadística, DANE, 2005) habitan casi 1.400.000 personas indígenas, en 102 pueblos diferentes (según la Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC) que hablan hasta 65 lenguas originarias.

Esto en el caso de los indígenas, pero la riqueza cultural americana completa su variadísimo mosaico con el crisol de lenguas criollas del caribe insular, o con la variedad inmensa de pueblos afrodescendientes y cimarrones, sociedades criollas y mestizas que han forjado la “continuidad cultural de Indoafroiberoamérica”, usando las palabras de Carlos Fuentes (2010). Sin embargo, este estudio sólo se atiene al contexto de los pueblos originarios, de suficiente complejidad cultural, política y social.

⁷⁶ La RAE define el término “cosmovisión” como “una manera de ver e interpretar el mundo”. Es el marco de sentido que cada pueblo asume, reproduce y utiliza para conocer la realidad y sus fenómenos, conforma una epistemología y se explicita en tradiciones, costumbres y productos culturales ritualizados o no.

⁷⁷ Incluso el Atlas Sociolingüístico editado por Unicef, que tan solo recoge los casi 29 millones de indígenas que suman los distintos censos latinoamericanos hasta 2008, critica las variables culturales empleadas por los Estados para la inscripción censal y se suma a la creencia no contrastada de que la cifra está mucho más cerca del 10% del total de la población del continente que de ese escaso 6% que arrojan sus datos.

Figura 2. Distribución de pueblos indígenas por regiones en Latinoamérica

 Distribución de pueblos y países en las áreas geoculturales del Atlas		
ÁREAS	PUEBLOS	PAÍSES
Patagonia e Isla de Pascua	9	Argentina, Chile
Chaco ampliado	25	Argentina, Paraguay, Bolivia, mención Uruguay
Amazonía	247	Brasil, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Guyana, Surinam, Guyana Francesa
Orinoquia	34	Colombia, Venezuela
Andes	24	Argentina, Chile, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, mención Venezuela
Llanura Costera del Pacífico	5	Ecuador, Colombia
Caribe Continental	16	Panamá, Colombia, Venezuela
Baja Centroamérica	23	Panamá, Costa Rica, Nicaragua, Honduras, El Salvador
Mesoamérica	61	Guatemala, México, Belice
Oasisamérica	18	México
Anexo: Brasil no amazónico		
Sudeste de Brasil	7	Brasil
Sur de Brasil	2	Brasil
Centro-Oeste de Brasil	10	Brasil
Noreste de Brasil	38	Brasil
Anexo en Chaco boliviano:		
Oriente boliviano	3	Bolivia

Fuente: Atlas Sociolingüístico de los pueblos indígenas en América Latina (UNICEF; FUNPROEIB ANDES, 2009)

La diversidad cultural, elevada a la categoría de “patrimonio común de la humanidad” por la UNESCO, “tan necesaria para la humanidad como la biodiversidad para los seres vivos” (UNESCO, 2001, art.1⁷⁸) ve amenazado su desarrollo y pervivencia, sobre todo por tres factores: la globalización de principios mercantilistas, generadora de desigualdad; la desprotección de la educación y cultura por parte de los Estados, y las brechas en alfabetización y educación primaria, que genera exclusión y monopolio cultural y de pensamiento de las élites. (Stenou, 2004)

Como exponentes y garantes de la diversidad cultural, los pueblos indígenas han sido y son foco de atención de los grandes organismos de política internacional y de marcos de derechos. Como veremos a continuación, la comunidad internacional ha contribuido, lenta pero con firmeza, a la situación actual de visibilidad, reconocimiento

⁷⁸ Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural, adoptada por la Unesco el 2 de noviembre de 2001.

y protección de los derechos indígenas y las vulnerabilidades que presentan. El Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, de la ONU; la creación de la Relatoría Especial y, por supuesto, la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas son algunos de los mecanismos que han contribuido a clarificar y consensuar la legitimidad de los derechos de estos colectivos. También las organizaciones no gubernamentales han jugado desde hace ya muchas décadas un papel destacado en la denuncia y visibilización de las situaciones que atravesaban los pueblos originarios. De estos, uno de los organismos que más aportan al conocimiento exhaustivo de las realidades locales y los diagnósticos universales, es el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), asociación independiente que entre otras publica la revista Asuntos Indígenas y el anuario El Mundo Indígena.

3.1.1. Factores de riesgo

Siguiendo el recorrido de sus análisis y de los informes de la Relatoría Especial sobre Poblaciones Indígenas, encontramos un panorama de los riesgos principales que afronta este colectivo, que podemos sintetizar en los siguientes aspectos:

- *Derivados de la Globalización.* Si bien es uno de los factores que algunos autores, como Giddens o Bengoa, subrayan como causales de la emergencia indígena actual, no puede ignorarse su contribución a la homogeneidad cultural y disminución de la diversidad. Para los más críticos, la globalización de hecho está dañando a los pueblos tanto como la colonización, pero mucho más deprisa, por las consecuencias de asimilación y desaparición cultural –lingüística, ritual, de composición social y de “usos y costumbres”- que conlleva la hegemonía del “relato único”⁷⁹ y por la hipertrofia de las instituciones de control simbólico mundializadas. Pero las consecuencias de asimilación cultural y homogeneización de corte urbanita, para estos grupos sociales minorizados trae también un añadido de empobrecimiento urbano marginal, falta de movilidad social y ausencia de participación en las grandes decisiones que afectan a toda la

⁷⁹ Del peligro del relato único y de cómo salir creativamente de él habla la escritora Chimamanda Adichie en su conferencia “The Danger of a Single Story”. Emitida en TED, 2009. Recuperado de http://www.ted.com/talks/lang/es/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.html

sociedad. También la globalización económica entraña riesgos para la salud y la vida, como el detrimento de la soberanía alimentaria y el desplazamiento masivo (Agurto y Mescoco, 2012; M. Beltrán, 2003; Néstor García Canclini, 2000)⁸⁰. En este momento, conocedores y partícipes de este diagnóstico, los pueblos plantean el desarrollo desde el enfoque del *Buen Vivir* como la alternativa “desde dentro” para enfrentarlo (Gudynas, 2011; Gudynas y Acosta, 2011; Marañón, 2014).

- *Actividades extractivas, megaproyectos y TLCs*: Se pueden entender como nuevas relaciones económicas (industriales y comerciales) derivadas de la globalización. Según el ex relator especial para los Pueblos Indígenas de la ONU James Anaya (2012), multitud de derechos resultan afectados en el contexto de un proyecto concreto de extracción o explotación y sus megaproyectos asociados (corredores, represas...) El modelo actual de extracción de recursos naturales tiene un problema fundamental para los pueblos minoritarios ya que los planes se elaboran con poca o ninguna participación de las comunidades allí asentadas. Además, las empresas son las que controlan la extracción y también las beneficiarias, sin participación ni beneficio para las comunidades allí asentadas y “propietarias” en muchos casos⁸¹.

Desde inicios de los 90 se da la masificación de políticas del Consenso de Washington, que traen a la región una indiferenciación de las economías, flexibilización de las relaciones sociales y liberalización económica total, con

⁸⁰ El CRIC y otras organizaciones asociadas o solidarias han trabajado en numerosos productos – textuales, audiovisuales o alternativos- los riesgos derivados de la asimilación cultural, la marginalidad urbana y la globalización, en general. Martín Vidal exponía en 2012, en una de las más remotas zonas indígenas del Cauca y de Colombia, la reserva pacífica de López de Micay, los pensamientos que escribió Frantz Fanon en 1952: “El indio que se fuga de la comunidad cerrada, normalmente irá a formar parte de un lumpenproletariado en el extrarradio de una ciudad, donde será marginado y empobrecido hasta la miseria, desarraigado de su sociedad y falta de expectativas vitales”.

⁸¹ Ya en 2005, el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas convocó a un Seminario internacional sobre Consentimiento Libre, Previo e Informado en el que se detallaron los fallos y las omisiones a la recomendación del Consentimiento Libre, Previo e Informado, lo que llevó a un nuevo texto para fijar las metodologías relativas al CLPI consideradas apropiadas (Nueva York, 17 a 19 de enero de 2005)

marcos legislativos e ideológicos muy homogéneos en la región. Los recursos naturales antes entendidos como estratégicos y de derecho propio nacional, se liberalizan en los 90, cuando se incorpora una marea inversionista extraordinaria que dura hasta hoy, momento en que gran parte de los territorios de los países latinoamericanos están dominados y manejados por grupos transnacionales de industrias extractivas⁸².

Este, junto con la violencia a mujeres y niñas indígenas, fue el tema principal del informe de 2012 del Relator Especial para las Poblaciones Indígenas. Los Tratados de Libre Comercio, con su alertado riesgo de empobrecimiento, desplazamiento y desafección territorial, y las violaciones a los Derechos Humanos y, en particular, a los derechos colectivos de los pueblos indígenas por parte de las empresas –transnacionales, la mayoría- son percibidos como los principales problemas que afrontan estas comunidades, tanto desde la visión interna (en informes continuos de la ACIN; ONIC; CONAIE...) como desde las instancias internacionales (así, el Consejo de Derechos Humanos de la ONU aprobó un marco conceptual para proteger y respetar los derechos humanos en el contexto de las actividades empresariales en 2011).

- *Desplazamiento.* Con estas actividades empresariales llega el empobrecimiento de las comunidades rurales y una de sus consecuencias más desintegradoras: el desplazamiento. En países como Colombia, en que se suma el conflicto armado –de guerrilla, estatal o paramilitar- a la usurpación o la compra de tierras, o a su destrucción por contaminación y sobreexplotación del hábitat, el resultado es de entre cuatro y cinco millones de desplazados internos, al menos un 10% de su población. Se trata de un problema generalizado en las comunidades indígenas, por la simple razón de que los mapas de los grandes territorios indígenas y de

⁸² Algunos controlan regiones enteras, como antaño la United Fruit Company en el Caribe colombiano. Hoy, encontramos ejemplos en el mismo país, relacionados en general con la minería: El departamento de Caldas, con varias minas de la Gran Colombian Gold, cuenta con pueblos enteros que viven en las minas de oro (como Marmato, cuya situación plasmó en un documental homónimo el cineasta Mark Grieco). Colombia es en la actualidad el país que más oro exporta de América. En otros países: en Chile, Atacama es una región dominada por completo por la minería de propiedad multinacional.

los recursos naturales más deseables para explotación, generalmente se superponen⁸³.

- *Dependencia.* El asistencialismo, el bajo Índice de Desarrollo Humano, la tutela secular ejercida por el Estado, los organismos supranacionales o las ONGs, la “proyectitis” de los grandes donantes... no sacan de la pobreza ni generan autonomía (Bretón, 2009). Sin embargo, esta preocupación está en franco retroceso. La mayor educación, experiencia, profesionalización, consolidación ideológica y autonomía de las organizaciones indígenas han contribuido a progresar de forma sostenida en la adquisición de autonomía. Existe incluso cierta preocupación por no caer en el otro extremo... Que por exceso de cesión de autogestión y autonomía se dé un abandono de facto de los Estados, sin haber llegado a paliar la injusta situación de partida propiciada por el mismo Estado inequitativo (*Eduardo Gutiérrez, conversación personal, agosto de 2012, Bogotá*). Esto por ejemplo se puede observar en el Norte del Cauca, donde el abandono institucional es flagrante, excepto para infraestructuras viarias arteriales (ligadas a los ingenios azucareros, minas, etc) y para Defensa⁸⁴, lo que

⁸³ Ver la publicación *Amazonía Bajo Presión* (2012), editada por RAISG (Rede Amazonica de Informação socioambiental georreferenciada). Descargable en <http://raisg.socioambiental.org/amazonia-bajo-presion-2012> (acceso 28 de febrero de 2013). En el **Anexo 5** se puede apreciar la superposición de las áreas de interés minero o extractivo y las zonas de resguardo o especial protección. Las áreas mineras tituladas en tierra de resguardo indígena, en 2010, afectaban a 117 resguardos, con un total de 267.623 hectáreas bajo su jurisdicción. Para 2013, lejos de reducirse, 31 resguardos más habían sido afectados con títulos mineros concedidos en su territorio. Otro ejemplo en los mapas: Perú. El mapa de 2015 refleja bien esta sincronía natural de los pueblos indígenas. Asentados fundamentalmente en la vertiente amazónica, en sus tierras conviven en muchos casos con explotaciones petroleras. Aunque tal vez el caso más conocido es el del Parque Nacional de Yasuní, en Ecuador, Reserva de la Biosfera y hábitat de pueblos no contactados y en aislamiento de la Amazonía ecuatoriana. En 2007, bajo la presidencia de Rafael Correa y con el impulso del entonces ministro de energía Alberto Acosta, se estableció una moratoria de cinco años para no extraer crudo de la zona, a cambio de la aportación internacional para su salvaguarda. El 15 de agosto de 2013, el gobierno de Rafael Correa dio por terminada la Iniciativa y señaló el inicio de la explotación petrolera en la zona, lo que originó una fuerte corriente interna e internacional en contra de esta intervención.

⁸⁴ La situación del norte del Cauca en relación con la institucionalidad central se analizará en el capítulo 5, dedicado al contexto histórico de la región. De su análisis se derivó una ponencia expuesta en Bogotá en el III Congreso Internacional de Comunicación Social para la Paz, el 28 de agosto de 2012 (Tanco, 2012). **Anexo 11.**

de hecho sólo empeora la situación de desprotección. El resto del tiempo, la filosofía del neoliberalismo multicultural (Hale, 2002), imbuida del espíritu del *laissez faire*, hace el resto, con una dinámica que se puede resumir en este discurso: Les dimos tierras (las peores, apenas aptas para labores agrícolas), restituimos sus derechos (otorgando reconocimiento a su existencia, pero no les dimos los recursos para hacerlos efectivos); ahora, que se autogobiernen, pero con nuestras reglas de juego. En palabras de Charles Hale (2004): “*The core of neoliberalisms cultural project is not radical individualism, but the creation of subjects who govern themselves in accordance with the logic of globalized capitalism*”. (p.17)⁸⁵

- *Estigmatización*: En el campo de la comunicación se corre el grave riesgo, además, de que la hiperestimulación provocada por la globalización mediática dibuje letras escarlata en la morena frente estereotipada de los indígenas. Como veremos al repasar algunas de las dinámicas de la colonización simbólica practicada en los siglos XIX y XX, el poder ha establecido límites de actuación incluso para las acciones reivindicativas. Hoy, el ruido mediático es una herramienta eficaz para la estigmatización, para volver a pintar de radical al “indio no permitido”, alimentar el apartamiento, disgusto y “otrización” del indígena respecto a la opinión pública (mestiza y blanca) y justificar así retrocesos en las concesiones o nuevos campos de tensión, la criminalización y la consiguiente aplicación de políticas restrictivas a la acción social (González Tanco, 2012). En este sentido, el informe de 2012 sobre el Mundo Indígena de IWGIA denuncia que “los pueblos indígenas se enfrentan a la detención y largas condenas de prisión cuando utilizan la protesta social contra la falta de consulta y participación en el reparto de beneficios, y denuncian los impactos ambientales y sociales negativos de las actividades extractivas” (:15), poniendo como ejemplo los casos de Chile y Ecuador.

⁸⁵ “La clave del proyecto cultural del neoliberalismo no es el individualismo radical, sino la creación de sujetos que se gobiernen a sí mismos de acuerdo con la lógica del capitalismo globalizado” (Traducción propia)

Estas preocupaciones son comunes a todos los países de América Latina, aun con sus claras diferencias, por ejemplo según el peso demográfico indígena, el camino recorrido en la restitución de una valoración positiva, o las políticas más proteccionistas o más aperturistas respecto a la inversión extranjera. Apuntaremos, para seguir aterrizando el contexto, que la situación en Colombia respecto a todas estas amenazas es especialmente delicada, pues hay que añadir además los asesinatos selectivos, muertes fortuitas y desplazamientos masivos fruto del conflicto armado que vive el país desde hace más de medio siglo y que en zonas como la estudiada, el departamento del Cauca, es especialmente cruenta. Abundaremos más tarde en las consecuencias para los pueblos y, en especial, para la comunicación, pero baste apuntar ahora que el conjunto de amenazas que inciden en los pueblos indígenas colombianos llevan a una situación de gran vulnerabilidad, con 64 pueblos en peligro de extinción -32 de ellos en riesgo extremo- de los 102 existentes (Corte Constitucional de Colombia, Auto 004/2009; Observatorio ADPI; PNUD, 2012).

3.1.2. Ampliación de Derechos reconocidos

Pese a los riesgos expuestos, no se puede olvidar el recorrido de conquistas obtenidas en las últimas décadas a favor de los pueblos indígenas. Los cambios constitucionales en numerosos países de Latinoamérica y las declaraciones y tratados internacionales reflejan un nuevo marco de reconocimiento de la existencia de los pueblos originarios, primero, y de derechos colectivos, en segundo lugar. Existen evoluciones positivas que muestran la pujanza del movimiento indígena que, apoyado por sus aliados internacionales, obliga a los gobernantes a volver la mirada hacia las problemáticas de estos pueblos y actuar protegiendo sus derechos.

En los últimos años, se pueden poner como ejemplo una mayor tendencia de los Gobiernos a entablar un diálogo con los pueblos indígenas y a desarrollar algunas modalidades de consulta, atendiendo a los consensos sobre Consentimiento Libre, Previo e Informado⁸⁶, necesario (sobre el papel) para adoptar decisiones de gobierno

⁸⁶ El consentimiento LPI, se incorporó en las Naciones Unidas a partir de 2005. Según el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas “es una cuestión clave para el

sobre cuestiones que les afecten. Este procedimiento irá, previsiblemente, evolucionando hacia una futura adopción no del consentimiento, sino de la *participación* libre e informada en dichas decisiones.

El hito histórico de mayor recorrido en la protección y promoción de los derechos de los pueblos puede ser el reconocimiento del derecho a la tierra y los recursos naturales, con algunos avances positivos desde siglos pasados hasta el presente –restituciones de tierras, titulaciones y creación de nuevos resguardos⁸⁷, áreas de especial protección, sentencias favorables a los pueblos indígenas en causas contra empresas multinacionales extractivas o contra los propios Gobiernos...- Aunque, como las organizaciones se encargan de recalcar, las acciones positivas obtenidas a favor de los pueblos indígenas no hayan sido “medidas de gracia” o fruto de una bondadosa recapacitación por parte del poder sino producto de la unidad en la resistencia y las intensas y variadas acciones de lucha por parte de estos pueblos. (Adolfo Conejo, *conversación personal*, 2012, Daniel Piñacué, en Rodríguez, 1993)

Las nuevas constituciones (pluriculturales) de Colombia, Bolivia, Ecuador o Nicaragua⁸⁸ han marcado puntos muy importantes de inflexión para un nuevo modelo de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas (Aguilar et al., 2010). Uno a uno todos los países han ido incorporándose a esta tendencia, más temprano, como Colombia, o más recientemente, como Argentina (algunos son aún recalcitrantes, como

cumplimiento de los derechos de los pueblos” y supone la consulta obligatoria para las decisiones sobre explotación de recursos en territorios indígenas. Amnistía Internacional ha denunciado los intentos por revertir ciertos aspectos de la protección territorial: algunos países consideran un “derecho inaceptable” la consulta LPI y una traba antipatriótica al desarrollo nacional. Apunta a los principales derechos en los que se debe avanzar: tierra; aislamiento voluntario, consulta LPI, consentimiento. Ver: <http://goo.gl/RAQeXV> Según Efraín Jaramillo (El Mundo Indígena, IGWIA, 2013) los gobiernos difunden la representación de que los indígenas “han convertido la consulta previa en una especie de “veto”, transformándola en “escenario de negociación” para su provecho personal.

⁸⁷ Resguardo es la palabra que se utiliza en Colombia para referirse a un territorio indígena autónomo, de titularidad colectiva, sujeto a las disposiciones de la autoridad indígena, usos y costumbres propios, y a otros tratamientos y derechos especiales con respecto al conjunto del territorio nacional. En otros países reciben otros nombres, pero utilizamos este porque el escenario colombiano será el que nos guíe en el resto del trabajo.

⁸⁸ En la tabla siguiente se aprecia como, sobre el papel, estos cuatro países contemplan el mayor número de derechos reconocidos constitucionalmente para los pueblos indígenas.

Chile con una alta proporción de población originaria; y Uruguay, un país de escasa población indígena)⁸⁹. Pero todos los expertos señalan la necesidad de dar el salto, en todos estos países, del *discurso del reconocimiento* a la toma de decisiones ejecutivas, acciones para acortar el camino hacia la implementación real de leyes contempladas en los textos constitucionales, que nunca se definieron, y de derechos que nunca se materializaron. En este sentido, el marco internacional de derecho resulta tanto extenso como comprometedor, sobre todo cuando los distintos Estados, una vez apaciguado el entusiasmo de la “buena fe”, comprenden el alcance real que representa la puesta en práctica de estos derechos y los mecanismos necesarios para alcanzarlos, y o bien los olvidan o bien se retractan. (González, Burguete y Ortiz, 2010; IGWIA, 2013; Mundo Indígena, 2012; Relator Especial Informe de Argentina, 2012)

Figura 3. Tabla de Reconocimiento constitucional comparado de los Derechos de los Pueblos Indígenas por países, en América Latina

País	Pueblo indígena	Diversidad cultural	Tierras y territorio	Recursos naturales	Derecho de libre determinación	Idiomas y lenguas indígenas	Educación bilingüe	Participación política	Derecho consuetudinario
Argentina	Sí	Sí	Sí	Sí	No	No	Sí	No	No
Bolivia	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
Brasil	No	Sí	Sí	Sí	No	Sí	No	No	No
Colombia	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí (a)	Sí	Sí	Sí	Sí
Costa Rica	No	Sí	No	No	No	Sí	No	No	No
Ecuador	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí (a)	Sí	Sí	Sí	Sí
El Salvador	No	Sí	No	No	No	Sí	No	No	No
Guatemala	No	Sí	Sí	No	No	Sí	Sí	No	No
Honduras	No	Sí	No	No	No	No	No	No	No
México	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
Nicaragua	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí (a)	Sí	Sí	Sí	Sí
Panamá	No	Sí	Sí	No	No	Sí	Sí (b)	Sí	No
Paraguay	Sí	Sí	Sí	No	Sí (a)	Sí	Sí	Sí	Sí
Perú	No	Sí	Sí	No	Sí (a)	Sí	Sí	No	Sí
Venezuela	Sí	Sí	Sí	Sí	No	Sí	Sí	Sí	Sí

(a) Derecho de autonomía de los pueblos indígenas

(b) Alfabetización bilingüe

Fuente: Aguilar, LaFosse, Rojas y Steward (2010).

⁸⁹ Quince países latinoamericanos poseen constituciones en las que es posible identificar derechos específicos para los pueblos indígenas. Son Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú y Venezuela.

Derechos ciudadanos; subdesarrollo rural.

Se puede concluir que los nuevos estados plurinacionales intentan hoy incorporar al sujeto indígena como un nuevo tipo de “ciudadano”, al menos en cuanto a discurso político (M. E. García, 2005). Pero ¿qué tipo de ciudadanía es esta? Merece especial consideración plantear las diferencias entre el campo y la ciudad al referirse a las comunidades indígenas. La mayor parte de la población originaria de Latinoamérica vive en el entorno rural, por un arraigo cultural y filosófico-espiritual con la tierra, pero también por la falta histórica de oportunidades favorables en el acceso a la ciudad – donde emigraban para formar parte de los cinturones de marginalidad y pobreza- (PNUD, 2011; M.E. García, 2005; Martínez Novo, 2009).

En cuanto a la identidad, es en el campo donde se conservan las fuentes de sentido del ser indígena y de la adscripción étnica, pero tras varias generaciones de migrantes, los indígenas de ciudad ya no se esconden y los *cabildos* urbanos (por usar el término colombiano) se han fortalecido hasta llegar a reproducir con bastante fortuna algunas características comunitarias, e incluso hasta el punto de ser en muchos países quienes que lideran el pensamiento y la acción reivindicativas⁹⁰.

En cuanto a la estructura social, y también fruto de la mayor integración de las generaciones de nacidos en la ciudad, en el entorno urbano se propicia una mayor movilidad de clase que, si bien es una posibilidad muy difícil para un indígena, en el campo resulta, sencillamente, imposible⁹¹. Algo que resulta paradójico es que la

⁹⁰ En Colombia se están reforzando los cabildos urbanos. En Chile, en Santiago y Temuco se concentra la mayoría de personas del pueblo mapuche, lo que lleva a estos “indígenas de ciudad” a ser los líderes del movimiento en ese país (Aylwin, 2001). Desde Ecuador, Tupac Anrango, integrante del Centro de Pensamiento Kichwa Tinkunakuy, exponía así la realidad urbana y las posibilidades que abre: “Dicen los gobiernos que los verdaderos indígenas están en el campo, pero los porcentajes dicen que un gran porcentaje viven en la ciudad. Cuando el gringo opta por buscar la matriz de la filosofía y se va **a las comunidades, son la fuente más principal donde se desarrolla esa filosofía quechua**. Pero y como extranjeros ¿dónde podemos encontrar esa sabiduría **en la ciudad**? Pues nosotros gente del campo pensamos, ¿y por qué no organizamos un espacio simbólico en la ciudad donde sólo se hable kichwa?” (Informativo CLACPI, 22 julio 2015)

⁹¹ Los factores derivados de la estratificación social institucionalizada en países como Colombia -donde se establece una clasificación geográfica de la composición social, que determina aspectos fundamentales como la educación, el acceso a servicios básicos, las subvenciones, etcétera- dificultan

movilidad social nunca ha sido una aspiración para los pueblos indígenas, no aparece incluida en sus planteamientos y reivindicaciones históricas. Al menos, no hasta la llegada de la globalización, entendida ahora como “manzana de la tentación” para los jóvenes rurales, que no encuentran satisfactores a sus nuevas necesidades -de ocio o de consumo, por ejemplo, además de las laborales y de reconocimiento social- (Max-Neef, Elizalde, y Hopenhayn, 1993). Necesidades creadas por las “interpelaciones conflictivas” que el *occidente* capitalista (que no integra bien lo diferente) abre en las cotidianidades de una forma de vida colectiva que se había ido construyendo y consolidando con el tiempo: “Se lo hemos ido desbaratando, todo el rato, con las interpelaciones (*conflictivas*): les damos el monte, luego se lo quemamos y les decimos, y ¿por qué no cultivas esto y ganas plata? Y luego, ¿por qué no ganas plata y dejas de cultivar?” (Jair Vega, comunicación en Bogotá, agosto 2012, III Congreso Internacional de Comunicación para la Paz, USTA).

¿Cómo conjugan las organizaciones y líderes indígenas estas realidades? A lo largo de todo el continente encontramos una propuesta bastante uniforme: el refuerzo ideológico, por un lado, de la idealización de la vida tradicional –empleando discursos ecologistas, anticapitalistas y de sublimación identitaria- que queda expuesta al peligro de su desaparición (un riesgo real, según los diagnósticos referidos con anterioridad). Y por otro lado, un intento de acercamiento de ambos contextos urbano y rural: personas con un pie en la ciudad y el otro en la comunidad rural, que por ejemplo trabajan en la ciudad y duermen en el campo, o que pasan en sus comunidades los tiempos de asueto o que trabajan en ellas; cabildos urbanos que se gobiernan por los dictámenes de sus comunidades rurales de origen, o que desarrollan versiones urbanas de los ritos y usos tradicionales del campo, etcétera. Son también formas de acercar la participación del entorno rural en las decisiones que se toman en las grandes urbes; y modos de ligar a los migrantes urbanos con sus “fuentes de sentido” (Bengoa, 2000).

cualquier movilidad social de los estratos más bajos, como demuestran las encuestas del DANE.
<http://www.elspectador.com/opinion/movilidad-social>

En conclusión, si para el análisis se prescinde de las comunidades en aislamiento voluntario (aunque a veces también esta línea es porosa), ser indígena en el siglo XXI es bien distinto de aquello a lo que lo reducen los estereotipos y el folclor patriótico. *El nuevo discurso indígena se ha bañado en el ungüento ciudadano –con los líderes e intelectuales que viven allí- y en el pensamiento continental panindigenista, antes de ser devuelto a las comunidades, que lo acogen y lo sitúan en lo local. Por supuesto, esto es causa de contradicciones y retos que piden nuevas articulaciones*⁹². Pero nada de ello les resta un ápice de legitimidad, pues como todas las culturas, las primigenias culturas americanas también se viven y se transforman en su humano devenir.

3.2. LA PRODUCCIÓN HISTÓRICA DE LA DIFERENCIA, O QUIÉN TIENE EL PODER DE CONSTRUIR LA IDENTIDAD: DEL ALTER AL EGO

En 1492... No es objetivo de este análisis volver a relatar la historia de la Conquista española de América, cuyas numerosas narraciones son bien conocidas, primero desde la posición hegemónica durante cerca de cinco siglos, y después desde las posiciones críticas que se “redescubren” tras el Quinto Centenario. Sin embargo, si lo que nos interesa es dilucidar cómo y por qué se pasa a “Liberar la Palabra” –a un proceso de descolonización-, para comprenderlo sí debemos navegar a través de las aguas confluentes de las formas de relaciones que se van sucediendo a lo largo de estos quinientos años, primero entre colonizadores y pueblos indígenas, entre criollos - élites

⁹² Un reto vinculado a la interacción, a la modernidad y la interculturalidad: adscribir también identitariamente el pensamiento del “entre”, de la frontera, aquel pensamiento y acción del líder de ciudad y del campo, formado por planteamientos de integración y diferenciación, de “dependes” y estrategias...; ese “tercer espacio”, citando a Homi Bhabha (1994), que surge de tanto convivir las distintas culturas. Un tercer espacio o “in between” en el que se da la identidad, se da la alteridad y se da además un tercer sujeto que ya no es puramente uno ni puramente otro, es un *reconstruido*, surgido de ese cruce continuo de significados que es la interculturalidad (Browne, 2002). Ahora bien, comprendamos por qué existen voces críticas contra esta interculturalidad, pues si bien todas las culturas mudan y evolucionan, puede disfrazar una realidad distinta a ese tul deseado para un poroso intercambio bidireccional: la opresión sistemática de una cultura hegemónica. La cuestión es cómo ese sujeto reconstruido es capaz de colaborar en el mantenimiento de la frontera identitaria.

de poder y los mismos pueblos originarios después, durante la época de las independencias, y más tarde tras el “Auto-Descubrimiento” de los pueblos indígenas y las subsiguientes dinámicas de descolonización.

3.2.1. Dinámicas de colonización

i. La Colonia

La voz de los pueblos indígenas es contundente: el origen de Latinoamérica se funda en la violencia; la historia colonial fue una historia de racismo, despojo y etnocidio. La “leyenda negra” que se comienza a forjar desde la denuncia exaltada de testigos de primera mano, como Bartolomé de las Casas, muestra una estrategia semántica de legitimación (del poder); la deshumanización filosófica de los habitantes del “nuevo mundo” como justificación para una dinámica de expolio territorial, aniquilación y servidumbre de los pobladores originarios y trasfusión cultural (M. Galeano, 2006), o la licitud de la intercomunicación de los pueblos como interpretación de la invasión (Francisco de Vitoria). La estructura colonial, según Darcy Ribeiro (en Bengoa, 2000:297), habría “decapitado a las sociedades prehispánicas”, habría roto el proyecto colectivo dejando a las comunidades rurales separadas y dispersas.

Y sin embargo, de ese mismo período se extraen las primeras aperturas hacia ciertas formas de protección. Carlos I, el “uomo religiosissimo” (Las Casas, 1552), temeroso de Dios y del infierno y dubitativo respecto a la esclavitud flagrante y la moralidad de la conquista, promulga en 1542 las Nuevas Leyes de Indias por las que quiere abolir este tipo de servidumbre⁹³ y limitar el poder absoluto de los virreyes en las Américas, con la progresiva supresión de las encomiendas. Pero en la tensión transatlántica, fueron los nuevos potentados quienes vencieron y esta ley nunca se llevó a aplicación (Ziegler, 2010). Así, según José Bengoa (2000), hay que esperar a los Borbones, durante el siglo XVIII, para observar la implantación de estas políticas basadas en la idea de la “protección” a los indígenas. Durante ese siglo se establece una

⁹³ La esclavitud de los originarios americanos... pero no de los negros, que eran considerados, incluso por de las Casas, esclavos legítimos.

sociedad jerarquizada y de castas, creada en función de las razas –y además, de un racismo primitivo, según este autor, basado el color de la piel y la situación sociocultural y la procedencia biológica-. Los derechos se adquieren en función de la clase social y de la pureza de la sangre, pero en esta escala de poder el resultado para la población indígena fue ser tanto el grupo excluido, como también el protegido (más bien encauzado, dentro de unos límites, por los invasores), tras una estabilización de los límites entre las tierras comunales y las haciendas criollas. Después de los grandes expolios de los siglos previos, aparecen los primeros títulos de propiedad indígena, que más tarde los pioneros en la reivindicación enarbolarán para batallar jurídicamente contra las posteriores usurpaciones realizadas por los Estados independizados.

Estas tierras comunales se convertirán, por usar el término que acuñó Gonzalo Aguirre Beltrán (1994), en las primeras “áreas de refugio” físicas, zonas de reproducción cultural en semiaislamiento, allí donde no había asentamiento estable español o donde se mantiene, silenciosa y resistente, la forma de vida indígena.

Las rebeliones de la época colonial tienen que ver en casi todos los casos con la presión que los nuevos habitantes ejercen sobre las tierras y territorios indígenas, del mismo modo que sucederá después, en el período de las independencias y el modelo criollo. La violencia física y el posterior aparato de control de la dominación, ideológico, religioso y coercitivo, no fueron recibidos sin resistencia por parte de los sometidos. Sin duda el levantamiento que más influirá posteriormente en la acción insurgente de los oprimidos en general es la rebelión de Tupac Amaru en Perú, en 1571. Para ejemplificar esta situación colonial de exclusión acompañada de cierta protección paternalista (lógica, si atendemos al espíritu de justificación religiosa y moral que acompañó la conquista), asegura Bengoa (2000) que en esos siglos se dio cierto enriquecimiento de algunos sectores de la población indígena, ya que el puro olvido al que les relegan las políticas criollas llevan también a que estén menos acosados y pueden comenzar un proceso de acumulación. Así, el alzamiento de Amaru tendría mucho que ver precisamente con las leyes de castas que les impedían comerciar –de ahí que el campesinado se uniera a su revolución (Ziegler, 2010)-, pero estuvo acompañado de un discurso que se aprecia ya como étnico-histórico, “originario” y original, y que será el que le sitúe en la posteridad, con el carácter ejemplificante que tiene para los futuros líderes de la resistencia indígena.

ii. Las independencias, comienza el blanqueamiento. El “nuevo hombre americano” y su método: la ideología del mestizaje

Los inicios del siglo XIX han pasado a las páginas de historia como los tiempos del heroísmo latinoamericano, en que una pléyade de libertadores “visionarios y comprometidos” (Ospina, 2014) emanciparon a sus sociedades del dominio político de las Coronas europeas. De entrada, cabe preguntarse críticamente quién escribió esos tratados históricos, que olvidan por ejemplo que la primera independencia se dio en Haití, en 1804, quince años después del inicio de la Revolución Francesa, de este país al que pertenecía⁹⁴ –y, como en todos los demás alzamientos, el espíritu ilustrado de esta revolución es uno de los factores clave tanto del levantamiento de la colonia como de la filosofía que regiría los nuevos estados-. Por descontado, también se olvidó siempre que, para los pueblos indígenas, las independencias no fueron sino la sustitución de un régimen de despojo al indio por otro, casi más opresor, si cabe.

Simón Bolívar, el gran libertador, era también un “afrancesado” (ibíd.). Sus ideas fraguadas en los principios de la ilustración, sobre todo en la igualdad, arraigaban en suelo fértil: países dominados, en los que sus habitantes originarios (categoría en la que se incluyen las sociedades criollas, según Bengoa, 2000) sufren aún la falta de privilegios, la usurpación e, incluso, la esclavitud. La abolición de la misma fue una tarea fundamental para estos procesos revolucionarios de independencia. Así, en el caso de los indígenas se les declara por fin ciudadanos libres y de pleno derecho.

Pero, ¿qué plenitud de ciudadanía se podía alcanzar si los requisitos para serlo – saber leer, tener propiedades, etcétera- les mantenían sistemáticamente al margen? En las sociedades independientes, se entiende a los indios como siervos, y surge la idea criolla de la “raza decadente” junto a la idealización de las antiguas glorias (Bengoa, 2000). La “protección” de la Colonia les había dejado en el atraso y ahora se apuesta

⁹⁴ Un caso singular, pues en Haití el levantamiento triunfó por la sublevación de los esclavos negros. En los países colonizados por España –más que en los de dominio portugués- la colonización conllevó un modelo, único en el mundo, de mestizaje, que al cabo de tres siglos llevó a que fueran los propios criollos quienes se levantara en busca de su independencia.

por la igualdad. Lejos de cualquier aceptación acrítica, lo cierto es que ese proceso no dio frutos positivos en todos los casos. Por ejemplo en Chile, al llegar esta *igualdad* de ciertos derechos y obligaciones, “la libertad de comprar y vender tierras condujo a la enajenación de todas las propiedades de los indígenas” (Bengoa, 2000: 188). Al entrar en el libre mercado de tierras, el ciclo de mejora y acumulación de los períodos de protección se trunca y retrocede; todas las revueltas y movimientos indígenas de la época estarán motivadas por la presión ejercida por el Estado y las haciendas sobre las tierras, que van siendo usurpadas⁹⁵.

Los débiles estados iniciales no tienen facilidades para gobernar estos amplísimos territorios, de gran dispersión poblacional, y con todas las brechas sociales que los siglos bajo la Colonia han dejado. Los gamonales⁹⁶ ostentan el poder local en lugares apartados donde no llega el Estado, asegurando la gobernabilidad –con mano dura- de estos países “difíciles” (Bolívar, 1815, 1830; Ospina, 2014). El *gamonalismo*, además de un régimen heredado de dominación, asume la representación de la raza inferior, “del indio flojo, borracho y sin aspiración al que moralmente se puede explotar” (Bengoa, op.cit. p.202)⁹⁷. Según Mariátegui (1964), el gamonal acaba con cualquier protección al indígena, pues las leyes, bajo su mando, son papel mojado. Al fin, el indígena liberado de la esclavitud vuelve a ser el siervo en la hacienda criolla,

⁹⁵ Jorge Heine (2001) se muestra contundente respecto a las políticas de equiparación (sin una previa restitución estructural), por cuanto ponen fin a las acciones positivas (diferenciales) y de protección: “*Conservar y expandir el acervo territorial de las comunidades indígenas parecería ser un elemento clave de toda política en la materia. Ello significa mantener su condición excepcional y las limitaciones a su venta a no indígenas, lo que se sustenta en un argumento histórico irrefutable: cada vez que las tierras indígenas se han asimilado al resto de la propiedad, las comunidades indígenas se vieron sistemáticamente despojadas de ellas*”. (p.22)

⁹⁶ *Am. Cen. y Am. Mer. cacique* (de pueblo). (RAE). Un sistema de poder semejante al feudal, aunque con ciertas diferencias, basadas no tanto en las justificaciones ideológicas y morales sino en la posición de poder por acumulación económica y uso de la violencia física de los gamonales.

⁹⁷ Durante las celebraciones, hace apenas unos años, de la primera gran oleada de bicentenarios de las Independencias, los pueblos indígenas aseguraron que no había “nada que celebrar”, poniendo sobre la palestra la idea de que Colonia y Repúblicas fueron un *continuum* de la misma opresión y despojo contra los originarios (Declaración de Tenochtitlán, 2010). José Bengoa (2000) muestra igual opinión: “*El gamonalismo depauperó hasta el extremo a las comunidades indígenas. Dominación, rajadiablos, servidumbre en las haciendas (...) Es difícil pensar cómo se pudo mantener un cierto patrimonio cultural en estas condiciones de represión y dureza*”. (p.202)

reproduciendo los mismos esquemas jerárquicos del pasado, postergado una vez más a lo más bajo de la escala social. Se añade al profundo peso de una marginalidad lastrada desde la Conquista, el arraigo en ideas racistas y evolucionistas que forman ahora un imaginario oprobioso para el indio vivo, al que se desprecia. Incluso el propio Bolívar, en postrero desencanto, encuentra en los pueblos indígenas, en las definitivas diferencias dentro de las naciones, una de las razones de la profunda “ingobernabilidad” latinoamericana (Bolívar, 1830). A partir de ahí, los políticos de las independencias, en la construcción de la “unidad americana”, escoran hacia uno de los polos: hay que *blanquear la raza*.

iii. Ideología del mestizaje.

Hondamente calaron las ideas libertarias de Bolívar y los próceres de las independencias en cuanto a la emancipación de un continente entero, con un pasado *distinto* del reformulado por los colonizadores europeos. Un enemigo común configura una unidad construida en función de ese objetivo. La cuestión es que los ideólogos de las nuevas Repúblicas buscaban que esa unión fuera algo más que circunstancial, buscaban la mezcla e integración de todos los pueblos con la meta final de ver crecer *una gran raza latinoamericana*, en desafío simbólico al dominio europeo y norteamericano.

La solución propuesta, no caminaba por la vía de la segregación y expulsión del colonizador, dado que las revoluciones estuvieron lideradas por los criollos, descendientes mestizos de tres siglos de Colonia. Empero, en un afán de integrar lo mejor de todos los aportes, la ideología del mestizaje según busca “armonizar” dos mundos, según Bonfil Batalla (2000). Y los pueblos indígenas son una pieza más de este collage pretendido en el siglo XIX, a quienes no quedaría más camino que la desaparición, reemplazados por una cultura nacional híbrida (indígena y europea) y única. Pues si toda América tiene sangre indiana, la herencia indígena no es exclusiva de estos pueblos, la reclama toda la sociedad criolla. Solución *dialéctica*: todos tendrían que convertirse en mestizos (Hale, 2002).

En la ideología del mestizaje predomina la valoración de lo indio sólo como pasado, sólo como origen. El indio vivo, en cambio, se percibe como degradado precisamente por haber mantenido su pureza (sea pureza de sangre o aislamiento por apego a una cultura estancada y también degradada); es decir, el indio vivo se desvalora ante la mirada del mestizo en razón de que permaneció indio y no “avanzó” hacia la etapa superior que encarna el mestizo gracias a la confluencia del componente europeo (Bonfil, 2000: 85).

El mestizaje se entiende, según Chaves y Zambrano (2009), como “un terreno disputado de interacciones entre **discursos** y **prácticas** de élite y subalternas, atravesadas por desigualdades de género y relaciones de poder” (p. 218).

En cuanto a esos **discursos** de élite y subalternos, siguiendo a Charles Hale (2004), Andrés Guerrero (1994) y Bengoa (2000) en esta época se da una glorificación del pasado indígena –del indígena *muerto*, por tanto- y una detracción del indio *vivo*, que sólo se redimiría al hacerse mestizo e incorporar sus valores ancestrales en un nuevo sujeto, avanzado.

También Guillermo Bonfil Batalla (2000), considera que en el imaginario del mestizaje se considera que el indio es un ser “degradado”, aunque se culpe al régimen colonial, previo, por ello. La ambivalencia de lo indígena quedaría así:

1. El sabio, prudente, valeroso y trabajador que construyó el mundo maravilloso precolonial. La “cultura madre”, que “solo puede existir como cosa muerta”.
2. Después perdió estas características a lo largo de tres siglos de explotación, abandono, tutelaje e imposiciones (el indio vivo, el que queda, que es solo un subproducto de lo que fue). Queda una subcultura, que se percibe como residuo o fósil, un fantasma anacrónico que no es presente, y menos, futuro. El indio es entonces, según Bonfil, “lo que el mestizo no es”. Las soluciones que plantea esta ideología serían:

- Acelerar el mestizaje

- Expandir el progreso por medio de la educación (siguiendo la misión colonialista de la “civilización del salvaje”)
- El reclutamiento patriótico

Por ello, la folclorización de las culturas indígenas contemporáneas, su canalización y la forma en que la sociedad mestiza ha pretendido adueñarse de ellas y adaptarlas (fiestas, artesanías, danzas), se explican de manera más clara si las inscribimos en el discurso ideológico del mestizaje. Este paradigma, para Bonfil Batalla, orienta las aspiraciones de “progreso, desarrollo y modernización”, niegan lo indio y se proponen un proyecto sustitutivo. Incorporar toda la nueva sociedad independiente latinoamericana al modelo occidental de desarrollo y cultura (como marco de interpretación) única hegemónica.

En lo referente a las **prácticas** de élite y subalternas, encontramos la dicotomía que encierra el principio de la igualdad cuando se trata de los pueblos indígenas. Por un lado, las revoluciones “libertarias” dismantelan las estructuras más flagrantemente injustas de la “ética separatista” (Hale, 2002) del periodo colonial, como la esclavitud y el trabajo forzado de los indígenas, y se inician las políticas del Estado del Bienestar, bajo esos principios de igualdad del liberalismo clásico. Pero, al terminar filosóficamente con las jerarquías basadas en la diferencia de clases, acabaron también con las medidas proteccionistas (sin haber llegado a cerrar las injustas diferencias estructurales fruto del colonialismo), facilitando el régimen pseudofeudal del gamonalismo hacendero. Y acabaron también con las políticas de separación (diferenciales, al tiempo que segregadoras) que, como cara permisiva, promovieron al final de la Colonia escuelas o estructuras de gobierno distintas y autónomas para los indígenas. Así, uno de los aspectos negativos del grito de “somos uno” de la unidad nacional deseada por las independencias es que acaba propendiendo por la asimilación cultural del diferente⁹⁸, mientras se mantienen las jerarquías de castas/de clases.

⁹⁸ No obstante, hay que tener en cuenta que hubo ciertos países (Hale abunda sobre Guatemala, pero lo mismo se podría aplicar a zonas alejadas del epicentro ideológico de las revoluciones y de gran masa de población indígena) en que la ausencia de un discurso oficial del mestizaje mantuvo separada a la masa

La ideología del mestizaje no es un camino de ida circunscrito a un momento único de la historia latinoamericana, sino que, tanto en su filosofía como en sus prácticas, involucra antecedentes pasados y ciclos posteriores de retorno. Por ejemplo durante los primeros siglos de la Colonia (XVI), la esclavitud indígena, su compraventa en mercados locales, era una buena razón para que miles de personas se vieran obligadas incluso “a reivindicar ante los tribunales su condición de mestizos para no ser enviados a las minas” (Ziegler, 2010: 196). Con esos precedentes jurídicos y sociales, no resulta extraño que después, durante la independencia, las oligarquías afirmaran que “aquí no existen ni blancos, indios, ni negros. Todos somos mestizos” (ib. p. 202)

Se recuperarán también muchos rasgos de esta corriente en las décadas del nacional populismo. Roger Rumrill fue asesor de la reforma agraria de Perú: “la más radical de América Latina –afirma-. Cambiamos el Día del Indio por el Día del Campesino, para evitar el que por entonces era el insulto, el estigma. Y a partir de ahí, se empezó a campesinizar a los indios. Por eso no se autorreconocen”⁹⁹ (*conversación personal*, Oaxaca, octubre de 2013)

También los críticos del neoliberalismo encuentran en el paradigma de la multiculturalidad, a partir de los años 90, una forma corregida y perfeccionada de las lógicas propias del mestizaje, de nuevo un “permiso” que se concede al *otro* para la coexistencia, en clave cultural. Al fin y al cabo, se trata de una herencia del pensamiento arielista, racista, de la supremacía de una raza sobre otra(s), la blanca sobre todas las demás, por eso el mestizaje latinoamericano tiende al blanco.

indígena de los “ciudadanos culturalmente homogéneos de la nación” (Hale, 2002, p. 501. Traducción libre). Este aspecto permite entender por qué en algunos países la emergencia indígena pareciera un “resurgir” de lo que nunca estuvo muerto sino, sencillamente, aislado.

⁹⁹ En Perú hay cerca de 7 millones de indígenas, un cuarto de la población, y la gran mayoría son quechuas. Pero, según los últimos censos, el autorreconocimiento como indígenas es bajo, excepto en los pueblos amazónicos. En Perú, la desindianización fue masiva y produjo una masa “chola”, mestiza y desorganizada. No se ha seguido el camino del “constitucionalismo multicultural” y apenas recientemente, con la influencia internacional, comienzan las agrupaciones a ganar cierto terreno simbólico –hacia la reetnificación-. Tampoco sus censos son válidos en la actualidad: el 42% del último recuento oficial no incluye a los indígenas que viven en las ciudades, tampoco atiende a categorías como lengua o sentimiento de pertenencia, así que el Estado apenas reconoce 4 millones. Estudios e investigaciones recientes apuestan por un 52% de población peruana indígena. (Romero-Huayna, 2007)

Incluso en una etapa histórica de transición blanda, como la que se desarrolla a continuación –el indigenismo–, encuentran sus detractores esta misma forma de negación, de desindianización en pos de una unidad irreal y jerarquizada:

El futuro también está anunciado y solo es cuestión de nadar con la corriente, en el sentido de la historia por venir. Y aquí encuentra su misión y su razón el indigenismo, la nueva política para enfrentar “el problema indígena”. De lo que se trata es de forjar la patria (un pueblo, una cultura común, un mismo idioma y una voluntad compartida por todos) e incorporar a los indios a esa tarea, por pleno derecho y porque su redención es un acto de justicia impostergable. (Bonfil, 2000: 87)

iv. El indigenismo

El continente había estado enfermo de miopía y, como unas lentes correctoras, el indigenismo empezó lentamente a destapar los ojos ciegos, desde las élites políticas y culturales, a una realidad que siempre había estado delante y siempre invisible.

Entre los años 20 y 30 del siglo XX, la corriente indigenista cumplió una función de representación positiva que contribuyó profundamente a la “continuidad cultural” (Fuentes, 2010) y al “carácter híbrido” (Néstor García Canclini, 1989), popular y de “carnaval” (Retis y Sierra, 2011) del subcontinente latinoamericano, desenterrando y poniendo en valor las culturas precolombinas salvaguardadas en las tradiciones indígenas. En el aspecto cultural, si bien pecaba de cierta tendencia folclórica, el indigenismo equiparaba los elementos artísticos con el más alto nivel de producción estética encontrado en Occidente. Pero ese espíritu humanista e ilustrado en que se inspiraba y su intención hibridadora buscaban un punto de encuentro que resulta inequitativo: llevar el poso cultural (indígena) al blanco y, de vuelta, llevar al indio a la ciencia y a la civilización contemporánea (Devés, 2007) -de ahí el auge folclorista de las artesanías y las artes, junto a la ideología pragmática de la educación “extensiva” y la modernización técnica para una “asimilación blanda” (Freire, 1973)-. En el aspecto sociopolítico, olvida los componentes étnicos de los distintos pueblos y son los años de la “ventriloquía” (A. Guerrero, 1994). El indigenismo olvida dar la palabra, y se perpetúa la representación: Siempre son *otros* quienes hablan *por* los indios.

Si seguimos a José Bengoa (2000) en su análisis de la emergencia indígena en América Latina, el indigenismo aparece por una corriente crítica interna, los intelectuales del continente (blancos y mestizos) analizan sus sociedades, repudian su pasado colonialista, se preocupan de buena fe por el indígena oprimido por siglos y plantean su “redención”, su “salvación”. Si bien contiene una originalidad importante, en la revalorización de las culturas indígenas, también “tienen una misión” -piensa Bengoa (:204)- de denuncia y de reconducción del problema tal como ellos lo plantean, de modo que se proponen políticas sociales estatales pro indígenas... por el camino que ya la ideología del mestizaje había marcado para las jóvenes repúblicas: el camino de la integración.

El cénit de esta tendencia, sin duda uno de los movimientos culturales y políticos más importantes que hayan surgido de Latinoamérica, es el I Congreso Indigenista celebrado en Pátzcuaro (México) en 1941. Sin apenas presencia de originarios, los intelectuales y políticos allí reunidos al menos ofrecen por primera vez un diagnóstico claro de la cuestión étnica en el continente, en el que la realidad de los pueblos se entiende como rural y monolingüe (bien diferente a la actualidad, como se ha planteado en la primera parte de este capítulo) y su problema principal se corresponde con el aislamiento territorial primero y social, después. De ahí surge la propuesta de la modernización y la integración, aunque también será el punto de inflexión que permita que se consolide el concepto de “Territorios indígenas”, la legitimación definitiva del anclaje del indio con la tierra.

Durante estas décadas de indigenismo desarrollista, modernizador, e intervencionista, se dan distintos modelos que, superados, guiarán posteriormente algunos aspectos fundamentales de la reivindicación. Así, en Brasil por ejemplo el general Cándido da Silva Rondón contribuye a asentar la definición de “tierras indígenas”, con una primera aproximación en la que ya se recoge el asentamiento (“en que viven (...) y que ya habitaban antiguamente”) y la utilidad (“que les son necesarias como medio de vida”) (Bengoa, 2000: 210). El papel protector y paternalista del Estado brasileño contrasta con el afán civilizatorio de México, exponente mayor de la glorificación del pasado indígena, de la raza de bronce como bastión de la actual nacionalidad, de la patria. Y ese concepto de raza estará muy presente después en el “pensamiento de la diferencia”, como forma de distinción respecto de las masas

campesinas mestizas pobres, superando el concepto marxista de “clase”. Todo lo contrario sucede en Perú con las reflexiones de José Carlos Mariátegui, el “Amauta” precursor de las corrientes del “marxismo tercermundista” que se asentará en el continente tras la revolución cubana. Mariátegui, inicia el planteamiento sobre el “capital humano” y contribuirá fundamentalmente a la vinculación indisoluble, secular, del indígena con la tierra y a ese reclamo como eje de cualquier revolución. En sus palabras se avista la mayor brecha del siglo en el continente, con toda su mara hambrienta de expectativas frustradas: la reforma agraria.

También en Cuzco, en el II Congreso Indigenista Interamericano, en 1949, se aportan ciertas bases para la construcción de los consensos sobre el *Reconocimiento de la diferencia*, una fase de fines del siglo XX. En ese Congreso comenzaron los debates sobre las bases para legitimar (reconocer) un pueblo indígena: la autoidentificación de los indígenas como tales, histórica y étnicamente hablando (“soy originario”, “soy arhuaco”) y la percepción externa de las diferencias de esas comunidades.

¿Pero por qué, entre tanta *intelligentzia* y tanto humanismo, son los “otros” quienes hablan por los indígenas, cómo no atinan a escuchar apenas la voz de estos? Una respuesta plausible la da Gonzalo Aguirre Beltrán en 1967, siendo director del Instituto indigenista Interamericano: “El indio, como tal, no puede postular una política indigenista porque el ámbito de su mundo está reducido a una comunidad parroquial, homogénea y preclasista que no tiene sino un sentido y una noción vagos de la nacionalidad” (en Bengoa, 2000: 205). Una visión que asume la nacionalidad desde el concepto de estado, que mantiene los prejuicios simbólicos y retiene al indígena en su papel de aislamiento, idealización social, inexistencia de ambición política o de deseo de interacción y de mejora... En apenas una década más, la realidad se encargará de poner en juicio estas palabras, rompiendo esas comunidades “de refugio” y llevando la lucha de clases al campo indígena.

v. La reforma agraria en América Latina

Los años sesenta traen vientos de revolución al continente. El precedente de la revolución mexicana y el éxito de la cubana incorporan un elemento fundamental que estará presente en todo el pensamiento de izquierdas después de esas décadas: la lucha por la tierra. Si vinculamos que el indígena es considerado el “hombre de la tierra” (Mariátegui, 1964), que desde el siglo XIX se busca un “nuevo hombre” americano mestizo, y que la ideología marxista latinoamericana considera el reparto de la tierra como respuesta a la lucha de clases, uno de los productos coherentes es el trato que se da al *indígena como campesino*, sin su factor étnico ni histórico –colonizado-.

La reforma agraria era una vieja aspiración. Tras las frustraciones del siglo XIX -en la que las nuevas fronteras delineadas a sangre mantuvieron en su interior, multiplicados, regímenes hacenderos y latifundistas implantados sobre la base del despojo territorial-, se recuperan los precedentes de las primeras restituciones de tierras de José Artigas en Uruguay y Argentina o de Zapata en Morelos, bajo la premisa de “tierras libres, hombres libres” (E. Galeano, 1971). La presión de Estados Unidos, creador *de facto* de la industria latinoamericana, basada en una exportación agrícola y ganadera que si estaba hundiéndose, condujo a un latido de indignación y protestas por los grandes desequilibrios que generaba, que culminaron en las reformas agrarias, pero también las condicionó. El rechazo frontal a la reforma agraria era de esperar por parte de los terratenientes y de la burguesía industrial y empresarial, pero los Estados tampoco fueron capaces de emancipar sus acciones de la estructura latifundista previa –tal vez por haber asumido “el lugar de una clase social”, el espíritu de empresa, según afirma Galeano (op.cit: 273)-.

Lo que quedó de todo aquello, de las reformas emprendidas en Venezuela, Ecuador o Brasil, fallidas desde su concepción latifundista, las reformas sucesivas de Bolivia, Perú o Chile, posteriormente devoradas por la falta de resultados, los cambios políticos y la presión económica, es hoy solo historia sepultada. La reforma agraria en América Latina nunca llegó a consumarse y queda en el presente una brecha, un interrogante abierto, que aun con los nuevos esfuerzos actuales (por ejemplo de Bolivia), no ha encontrado su cierre.

Poco de provecho se puede sacar de esta época para los pueblos indígenas desde el punto de vista del proceso hacia el enfoque de la diferencialidad: eran tratados como productores agrícolas y como tal, recolocados en sindicatos y cooperativas, dejando de lado sus sistemas tradicionales de organización. El principal movimiento *sin tierra*, la Vía Campesina, es un ejemplo de la mixtura clasista de la gente del campo, afros, campesinos mestizos e indígenas bajo un objetivo común de restitución territorial. Sin embargo, estos mismos colectivos “de clase” dejaron una semilla organizativa fértil y un marco dominante (Snow y Benford, 1992) y ambos recursos contribuyeron al despegue de la reivindicación *propia* por la tierra. Así sucedió también en Colombia, como veremos al tratar el surgimiento de la organización indígena en el Cauca (Capítulo 5).

La decepción por el fracaso de las reformas (de la utopía sobre un cambio estructural) hace que empiecen a proliferar las organizaciones autónomas que van ganando personería jurídica conforme se disuelven las haciendas. Como adelanta Víctor Bretón (2009), “el movimiento panindigenista surge a partir de la reforma agraria y de su desplazamiento del indio desde una “marginalidad local” a otra más descontextualizada”, en la que finalizada su relación de servidumbre con la hacienda, pasa a formar parte del circuito comercial. La vieja guardia de líderes indígenas se forjó en el fragor de las luchas agrarias, en el pensamiento del “marxismo tercermundista”, de modo que *el catalizador de todo este proceso de reconstrucción de la identidad étnica y el reconocimiento de derechos diferenciales se encuentra, precisamente, en la cuestión de la tierra.*

Tras la fórmula de la reforma agraria se pasó a una lógica de desarrollo neoliberal aplicado al entorno rural¹⁰⁰..., siguiendo la teoría –indigenista– de que el problema de los campesinos indígenas no era la falta de tenencia de la tierra o la marginación racista, sino su situación de aislamiento y retraso y su propio “carácter” pasivo..., olvidando así que existe un problema material producto de una historia colonial de desigualdad, nunca corregida.

¹⁰⁰ Un ejemplo, la transformación del INCORA, el Instituto Colombiano para la Reforma Agraria, en el nuevo INCODER, Instituto Colombiano de Desarrollo Rural, en 2003, bajo presidencia de Álvaro Uribe.

De este modo hemos llegado a las propuestas actuales con una concepción concreta de la utilización del territorio. Para Víctor Bretón (2009) las nuevas políticas neoliberales y de libre competencia quieren desvincular el desarrollo rural de la cuestión irresuelta del reparto de la tierra, y de la riqueza, apostando, una vez más, por la asimilación:

Se ha visto proliferar una sucesión de formas de vehicular y de entender la misma noción de desarrollo aplicada al medio rural: desde el capital social hasta el etno-desarrollo, pasando por todas las versiones imaginables de intervenciones sostenibles, con enfoque de género y espíritu empoderativo. Una colección de modas más o menos espurias que denotan, en el fondo, un cambio radical en lo que a los planteamientos sobre la pobreza rural y los nuevos movimientos campesinos se refiere. (p. 71)

En cualquier caso, este período desilusionante será el final de los procesos globales de colonización (exitosa) sobre los pueblos indígenas. En las décadas hasta los 80, de nacional populismo, la cuestión indígena permanecerá acallada, pero sentando unas bases propicias para su futuro: De las políticas indigenistas –y de la Iglesia- en educación, y modernización tecnológica (Gros, 2012), surgen sectores indígenas educados masivamente, también líderes nuevos, con una visión más amplia y capaz de jugar en el nuevo tablero de la interculturalidad. En los 70, los movimientos campesinos quedaron agotados, y sus líderes, antes jornaleros, pasan a ser pequeños propietarios o forman cooperativas. Ellos, que habían participado en las reformas agrarias, ahora “vuelven su interés a los aspectos culturales”, en palabras de José Bengoa (2000).

En 1971 se asiste al fin del indigenismo, con la Reunión de Barbados del Consejo Mundial de Iglesias, ahora sí con líderes indígenas presentes. Allí denuncian el etnocidio contra sus pueblos y la usurpación de sus tierras, el recurso fundamental para garantizar su supervivencia cultural y social. Pero el aspecto más importante de esta reunión es el cambio de diagnóstico respecto de las tesis indigenistas: “Discriminados por siglos por ser indios, alegan ahora este nuevo estatus particular para hacer valer sus derechos. Con la aceptación de este nuevo “valor identitario” redefinen lo que en tiempos pasados se consideraba la causa de su retraso” (Laurent, 2005: 67). Este cambio

“de una *identidad negativa a una positiva*¹⁰¹ en pos de derroteros étnicos y culturales” (PNUD, 2012: 65, énfasis añadido), será el pilar maestro que sustente el nuevo enfoque *diferencial* de derechos que hoy asumen los pueblos indígenas.

3.2.2. El camino hacia la descolonización

En 2009, la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN, Colombia) comenzaba su reconocido video documental, *País de los Pueblos sin Dueños*, con la siguiente afirmación: “Se cumplen 516 años de resistencia frente a una agresión ininterrumpida. La conquista neoliberal, más cruenta y tecnificada que la que comenzó con la llegada de Europa, avanza con su afán insaciable y codicioso de acumulación”.

Apenas se puede comprender, desde occidente, la dificultad que puede suponer un proceso tan complejo como la descolonización, resulta paradójico que se resuma en tan solo una palabra. “Poner fin a una situación colonial” (RAE) supone en realidad un trabajo cartesiano de dudar incluso de la duda, una crítica metódica y terminal, despojarse de aquel sentimiento impregnado hasta el tuétano de bipolaridades morales, jerarquías asumidas y de proyección obligatoria hacia un futuro dado por la modernidad y su epistemología “única”, y más en un momento de globalización económica y homogeneización simbólica, que parecen no haber terminado de colonizar los territorios mentales y físicos de los oprimidos.

Para descolonizar, como dice Pedro Portugal (Chávez et.al, 2011), “fuera de los marcos del dominio colonial”, hay muchos caminos que se han ido apuntalando y que convergen en dos ideas:

¹⁰¹ La valoración positiva de la identidad, “tiene por consecuencia estimular la autoestima, la creatividad, el orgullo de pertenencia, la solidaridad grupal, la voluntad de autonomía y la capacidad de resistencia contra elementos exteriores” (PNUD, 2012: 67). No es inherente a la autoadscripción identitaria: en muchos casos se puede tener una representación negativa de la propia identidad, porque ha dejado de tener ventajas para expresarse con éxito o porque ha interiorizado los estereotipos y estigmas que se le atribuyen. (Giménez, 2000)

(1), los estudios postcoloniales tenían como eje la Alteridad. Eso se acabó, el nuevo eje del pensamiento descolonizador es la Identidad, entendida como un *descubrimiento* que hace el “yo” no occidental, no colonizador, de su “yo” mismo, del *self*. No es un descubrimiento puramente intracultural, ya que requiere de la conciencia crítica de la relación de colonización (asumiendo de facto la existencia de una relación intercultural) y

(2), una de las formas más eficaces de atravesar las paredes simbólicas del dominio colonial es fortaleciendo el capital cultural de esas identidades, entre ellos, como atributo principal, la comunicación en la lengua originaria (Fanon, 1952): primero porque el proceso comunicativo entendido como relación, como “entre”, es el que reconfigura y hace evolucionar en espiral el conocimiento intercambiado (es la base de la “Construcción Colectiva del Conocimiento”, uno de los ejes principales del saber indígena) y además porque la mayoría de estas lenguas está articulada fuera del ámbito epistemológico de occidente (si la palabra es “la casa del ser”, retomando la afirmación de Heidegger (1947), la *sintaxis* y la *gramática* de la lengua generarán unos particulares *vínculos y mapas del pensamiento*, propios y distintos de las lógicas de otras lenguas y pensamientos).

Ha sido complejo y exigente el camino que ha llevado a los intelectuales, líderes y activistas indígenas a empezar a concretar una filosofía y plan de acción descolonizadores. El proceso ha ido avanzando dialécticamente a través de una sucesión de contradicciones y retrocesos: los fraudes de la reforma agraria (y la consiguiente separación con el socialismo agrario), la “amenaza del multiculturalismo neoliberal” y el encauzamiento o burocratización de la reivindicación indígena (Hale, 2002) y las tentaciones fundamentalistas de discurso identitario esencialista, serían los principales. Los inicios fueron lo que, aglutinando distintas teorías sobre los movimientos sociales, son siempre los cambios en la dinámica social: fruto de una estructura de oportunidades que de pronto cambia (abriéndose o cerrándose), y la inesperada y expresiva consecuencia de un proceso histórico, que se topa con un detonador. Cambios y procesos que dieron lugar a la emergencia de un nuevo movimiento social indígena.

Las fases que podemos diferenciar en este reciente movimiento, una vez comienza su camino hacia la descolonización (muchos siglos después de la resistencia), son (siguiendo a Bengoa, 2000, 2009; Betancur, 2011; Bretón, 2008; M.E. García,

2005; González, Burguete y Ortiz, 2010; Gros, 2012; Hale, 2004; Martínez Novo, 2009 y las recopilaciones de los organismos internacionales IWGIA; PNUD, 2012, UNICEF, 2009):

1- *Tentativas (70-80)*: a partir de la lucha por la tierra, derivada de las pasadas reformas agrarias, el sindicalismo y el fin de la hacienda, se da una pujanza incipiente de las organizaciones que se basan en la identidad, una recuperación relacionada con la reacción contra el indigenismo ventrílocuo, la caída de los nacional populismos y de la ideología unificadora del mestizaje, la modernización que exige de nuevas políticas y la frustración por la incapacidad del liberalismo de dar un futuro mejor a estos pueblos.

2- *Detonante (90)*: El Quinto Centenario del Descubrimiento se transformó en el hito aglutinador de toda la frustración acallada por siglos de colonización. Los llamados *500 Años de Resistencia Indígena* dieron el marco para el “orgullo de raza” y los movimientos y levantamientos que se suceden a principios de los 90 (Ecuador y México) son el punto de inflexión que hace despegar la unión de esfuerzos para el pensamiento descolonizador: comienza el Panindigenismo y se instala el reconocimiento panamericano de la multiculturalidad, con la Autonomía como demanda fundamental de los pueblos indígenas. Todo ello, en el marco de derechos internacional y la visibilidad de temas como la ecología, el desarrollo alternativo o la diversidad cultural.

En este nuevo escenario (...) la población indígena constituye su *capital simbólico y estratégico* que le permite alcanzar en forma inesperada nuevos recursos — discursivos, económicos, organizativos, políticos, etc.— que orientan su propia movilización y obligan a los Estados y a los actores económicos a reorientar sus políticas en lo que a la cuestión indígena se refiere (Gros, 2012: 102)

3- *El discurso de la diferencia (2000)*. El panindigenismo queda como una unión continental de pueblos originarios que sufrieron la colonización, pero el discurso que trasciende y se asienta no tiene nada que ver con la homogeneidad esencialista y nacionalista “de una raza”. El *Valor* de la Diferencia y el *Derecho* a la Diferencia son

los pilares de las nuevas lógicas interculturales (desde la visión de los pueblos¹⁰²) y pluriétnicas, con la mirada puesta en una nueva forma de ser ciudadano, que tendrá como último reto la superación de las estructuras de desigualdad social.

i. Tentativas: herencias para el movimiento indígena

El ya extinto indigenismo de la primera mitad del siglo XX contribuye con algunas de sus estructuras, sus institutos y organizaciones, a afianzar la concienciación de los líderes indígenas y a definir –a veces por pura reacción a su pensamiento homogeneizador- las estrategias de la *diferencia étnica* como herramienta política. Según Deborah Yashar (2005), las comunidades reaccionaron a la entrada de regímenes neoliberales -pérdida de tierras, pérdida de derechos colectivos, ataques a la autonomía, retirada del estado y disminución de la organización social de clases-, y lo hacen formando los primeros movimientos indígenas de los 70, que más tarde se independizarán además del control que el Estado ejercía en la etapa anterior sobre los sindicatos campesinos que construían “identidades de clase y no étnicas.” Como veremos en el Capítulo 5, tomando el ejemplo del Sindicato de Guambía (Cauca, Colombia), el énfasis en la línea estratégica de la diferencia y, sobre todo, en el fortalecimiento de las estructuras asociativas debe mucho a la influencia de la izquierda obrerista latinoamericana¹⁰³ (y del peso de los sindicatos en la época de la reforma agraria) y de los sectores progresistas de la Iglesia Católica. Así, rápidamente se van articulando las organizaciones indígenas y comienzan una rutina de interacción

¹⁰² Es clave este planteamiento, interno, en la construcción de un proyecto desde el ámbito indígena. La lógica intercultural tiene retos que los Estados liberales no alcanzaron a resolver. A partir de los 80 se analizan los fracasos: no se ha podido integrar al indígena en la ciudad, no se pueden ofrecer cauces de participación, no se puede tecnologizar y modernizar suficientemente el campo... Y se propone un retorno situacional: “el comunero en su comunidad” (Gros, op.cit.) El nuevo discurso de la diferencialidad plantea poner en manos indígenas los recursos para la gestión de esta situación. Y se apoya en las dinámicas comunitarias para hallar las soluciones y los caminos a seguir. El encaje de la autonomía sigue siendo una propuesta prioritaria.

¹⁰³ Víctor Bretón (2009) y Carmen Martínez Novo (2004) corroboran que estas influencias son contribuyentes principales para el movimiento indígena de los 80-90 también en el contexto de Ecuador.

comunicativa de unas con otras para ir tomando poder y definiendo lógicas y fines comunes. El movimiento indígena ha sido, desde el comienzo, una acción en red.

Además, en los ochenta el continente vive en el agotamiento de los populismos¹⁰⁴ que, si bien trajeron la superación de las viejas formas oligárquicas, también equipararon esa integración social que buscaban con la unión del *pueblo* (de donde toma su denominación) en torno al Estado-nación, lo que mantuvo silenciadas las aspiraciones indígenas de acción positiva. En un ritmo político en el que se sucedían formas (diferentes) de unitarismo (de los populismos de Cárdenas, Vargas, Perón..., a las dictaduras militares que finalizan alrededor los 80 en la zona andina y el Cono Sur), ocurre que en muy poco tiempo caen casi simultáneamente estas formas de poder y se rompe la polarización ideológica de la Guerra Fría, y en ese momento los indígenas “fueron los primeros en hablar” (Bengoa, 2000: 13). Si atendemos a la teoría que defiende el papel de la “expansión de las oportunidades políticas” como “potencial estructural” para la emergencia de movimientos sociales (McAdam, 1994; Tarrow, 1995; Tilly, 1995), encontramos un nuevo escenario, con unas nuevas tensiones de poder que ya no agrupan a las clases únicamente bajo la polarización del capitalismo-comunismo; un escenario con cierta apertura democrática (o relajación, al menos) y modernización tecnológica tras las dictaduras, y con una característica de *revisión crítica de la lógica de la unidad homogénea*, que ahora se cuestiona, dadas las nuevas prácticas que llegan del norte. Condiciones propicias para la aparición de los nuevos movimientos basados en la *diferencia*: en la identidad.

¹⁰⁴ Populismo, nacional populismo y neopopulismo son conceptos largamente utilizados en los estudios políticos y de movimientos ideológicos en Latinoamérica, pero escasamente definidos, posiblemente por la apasionada posición valorativa que suscitan, a favor o en contra. El teórico Ernesto Laclau es quizás quien más ha contribuido a un perfilado de sus lógicas. Situamos el populismo el periodo histórico posterior a la crisis de los años 30, con rasgos de autoritarismo paternalista, antiimperialismo, nacionalismo económico y unitarismo patriótico (Laclau, 1978). Para entender mejor la relación de los populismos con el proceso de homogeneización al que hemos aludido, Laclau aporta que esta “forma de hacer” política tiene como una característica la equivalencia, dando respuesta a las demandas del “pueblo” como un todo unitario –asentado en el “sentimiento patriótico” heredero natural de las independencias latinoamericanas-, sin atender a las diferencias, a las demandas “individuales” o segmentadas y buscando una cohesión alrededor de un proyecto colectivo nacional. (Laclau, 2006).

Como planteábamos, el complejo proceso de descolonización va avanzando dialécticamente a través de críticas y replanteamientos continuos del mismo. Los inicios de lo que Michel de Certeau llamó el “despertar indígena” tuvieron las resonancias homogeneizadoras de la ideología del mestizaje y de la polarización del marxismo clasista. El “marco dominante” disponible para el movimiento indígena, no sólo en Colombia, sino en general en toda Latinoamérica¹⁰⁵, es el que aglutina a las minorías discriminadas, los marginados, los pobres: las representaciones simbólicas de los indígenas, los sin tierra, afro o sindicalistas rurales se adscribieron en esos momentos (años 80-90) al mismo marco dominante de interpretación (y movilización).

De ahí la importancia de la celebración promovida desde España por el V Centenario del Descubrimiento de América, como catalizador del movimiento hacia la identidad: fue un recordatorio de las civilizaciones originarias, de su desaparición y de la situación de desigualdad sufrida desde entonces.

ii. *Detonante: El Auto Descubrimiento*

En 1992, lo que España pensaba que llevaría a un acercamiento de relaciones con Latinoamérica y una glorificación del “encuentro de culturas” quedó en alguna película de poca fortuna, despliegue económico y festejos centrados en la “madre patria”. Al otro lado, en América, una explosión de descontento “desvirtuó” las celebraciones, que para un nutrido grupo de pueblos originarios tuvo su trasunto en los “500 años de Resistencia Indígena”, la expresiva conmemoración de los pueblos originarios que demostraban así ser pueblos vivos y, de paso, repudiaban la historia contada desde occidente.

Como ejemplo, la ciudad boliviana de La Paz pasó de los preparativos para los fastos del Quinto Centenario a quedar ocupada durante cuatro días por parte de las comunidades indígenas provenientes de El Alto y los alrededores (Ziegler, 2010).

¹⁰⁵ Si bien se puede pensar que en Colombia, con una masa indígena muy escasa, la necesidad de apoyos de otros movimientos de la época –de izquierdas, campesinos...- sería mayor que en países con amplia población indígena, hay que tener en cuenta los siglos de “desindianización” en todo el continente.

Como recordarían de nuevo en el momento de los Bicentenarios de las Independencias, para los pueblos indígenas Colonia y Repúblicas representan lo mismo: un *continuum* de políticas contra el indio. El Quinto Centenario les sirve para reivindicar los cinco siglos de esclavitud, despojo y opresión, para empezar a construir un discurso victimista e identitario¹⁰⁶, que afirma que el fundamento de las sociedades nacionales latinoamericanas es el racismo y que sitúa ya el eje temporal sobre el que se situarán los derechos diferenciales en ese preciso momento que se pretendía conmemorar. Así, finalmente, el Quinto Centenario funcionó para los pueblos indígenas como reflexión inversa a lo esperado: no había “nada que celebrar”.

Será también el punto de inflexión que, aprovechando el silenciamiento del discurso institucional del mestizaje, busca la revaloración y reconstrucción de la raza, la unión de las culturas originarias a lo largo de todo el continente. El llamado “Autodescubrimiento” abre el camino al nuevo discurso *panindigenista*:

Nos hemos encontrado entre nosotros mismos, y con muchas otras culturas de todo el mundo. Nos hemos reencontrado para decir que somos fuertes y que estamos en un proceso de organización, que tenemos derecho y ese espacio para continuar viviendo. Nos ha servido para fortalecernos políticamente y culturalmente. Fue un avance muy importante, el autodescubrimiento. (Daniel Piñacué en Rodríguez, 1993¹⁰⁷)

Según el análisis de José Bengoa (2000, 2009), en coincidencia con Gros (2012) y otros autores citados, los años noventa muestran ciertas características que enmarcan e impulsan la emergencia del movimiento indígena. Por un lado, el seísmo de la globalización que, según recoge Bengoa de Anthony Giddens¹⁰⁸, hizo que en el momento en que se puso en funcionamiento “un sistema satelital de comunicaciones en el mundo (...) fue posible una comunicación instantánea (...) que lleva a cambiar el

¹⁰⁶ En el que uno de los rasgos de la identidad del “indio” es, precisamente, su condición de víctima (de la colonización).

¹⁰⁷ Transcripción de material audiovisual inédito, entrevista de la documentalista Marta Rodríguez al exlíder del movimiento guerrillero indígena colombiano Quintín Lame, y posterior diputado nacional, Daniel Piñacué. Natagaima, Colombia, 1993. Extraído de los fondos de la Fundación Cine Documental.

¹⁰⁸ Giddens, Anthony (1996) Affluence, Poverty and the idea of a Post-Scarcity Society, en *Development and change*, Volume 27, Number 2, pp. 365-378, The Hague, Neederlands (en Bengoa, 2000. Traducción de ese autor).

contexto de la acción social”. Así, las experiencias locales se ven alteradas por este proceso de globalización.

Las comunidades locales, sometidas por siglos a contactos parciales, ven alterados sus patrones de conocimientos y conductas. En ese nivel la experiencia local cambia radicalmente. En el caso indígena latinoamericano es imposible comprender los nuevos movimientos étnicos sin esta referencia global (Bengoa, 2000: 34).

De Estado paternal a la indiferencia neoliberal

Por otro lado, junto al fin de la Guerra Fría –que posibilita que la cuestión indígena salga a la superficie de forma independiente, sin la marca del marxismo–, los autores plantean también la confrontación entre modernización y mantenimiento de dinámicas de exclusión que se da en este periodo. Con una presencia débil de muchas fórmulas estatales, tras el quiebre de las dictaduras, y un concepto cada vez más permisivo del libre mercado, las inequidades estructurales mantenidas en las sociedades latinoamericanas no permiten expandir esa modernización a todas las capas de la sociedad, y la exclusión resulta, si cabe, aún más virulenta que antes. Se ha roto la noción de ciudadanía universal, no hay ya una perspectiva de integración social como se daba en el nacional populismo, y el Estado abandona espacios de la vida social que antes ocupaba. Abandonados a su suerte en guetos étnicos (mantenidos con la legitimación de la visión positiva de la diferencia multi/intercultural) los indígenas, superada la primera época de prioridad de las reivindicaciones por la recuperación de tierras, comienzan a preocuparse por obtener mayor autonomía.

Pero hay aún un componente más, y fundamental, en el impulso a las demandas indígenas: la lucha (simbólica y física) que emprenden los pueblos indígenas (y amparados por el derecho y las alianzas internacionales) obtiene frutos en materia de **reconocimiento** de su existencia y de sus derechos, además de “en el campo de la lucha sobre representaciones”¹⁰⁹, con una sucesión de **cambios constitucionales** y la

¹⁰⁹ “Both in the realm of struggles over representations, and in the substantive expansion of their rights” (Hale, 2002: 485).

adopción ideológica que Charles Hale denomina “neoliberalismo multicultural” (2002, 2004...).

Neoconstitucionalismo

Los años noventa comienzan con el levantamiento indígena de Ecuador en junio de 1990 y tiene su momento más álgido en el alzamiento del ejército zapatista en Chiapas el uno de enero de 1994. En Ecuador, los acontecimientos del año 90 sitúan a la población indígena como un muy poderoso actor social en la palestra de la política nacional (Yashar, 2005). Comienzan a cambiar los discursos (incluido el cuestionamiento de la estructura jurídica del Estado, con la apertura del debate sobre la plurinacionalidad, iniciado ya por la CONAIE desde 1988¹¹⁰) y las mismas prácticas comunicativas, con características singulares alejadas del “rigor ideológico” de las izquierdas clásicas: capacidad de sorpresa, “manejo expedito de los medios de comunicación”, creatividad en los métodos de lucha... (Bengoa, 2000). En el país andino, el recorrido de la acción indígena se orientó hacia la institucionalización, no sin importantes dificultades¹¹¹, con los hitos de la creación del partido político Pachakutik en 1996, el derrocamiento del presidente Jamil Mahuad en enero del 2000 –instaurando un efímero Gobierno de Salvación Nacional- y el declive organizativo a partir del año 2004, cuando el presidente Lucio Gutiérrez comienza a socavar el poder de la CONAIE (Martínez Novo, 2009). Lejos de ser una experiencia “breve y desafortunada” (según Hale, 2004, al referirse a la experiencia de Gobierno), tanto ese proceso como el de oposición política desarrollado por el movimiento indígena afianzaron su papel en la sociedad y en las instituciones y no se entiende sin ellos la redefinición de los contornos del Estado hacia un concepto Plurinacional explicitado después en la redacción de la

¹¹⁰ En la preparación de las celebraciones por los 500 años de Resistencia Indígena, el manifiesto de la CONAIE ya expresa que “las sociedades indígenas se han constituido en el núcleo más importante de la sociedad del futuro, así como del surgimiento del Estado Plurinacional” (A. Bartra, 2009)

¹¹¹ Según León Zamosc (2004), la tensión entre ser un movimiento social que busca influir en las políticas públicas, y el acceso directo a la política por medio de la creación de un partido político, de la participación en el Congreso, los gobiernos locales, y las agencias estatales, es la que crea las mayores contradicciones y fricciones en su proceso de institucionalización.

Constitución de 1998¹¹² -y posteriormente en la de 2008-, en la(s) que tomaron parte muy activa.

En cuanto a México, Chiapas apareció en los mapas de medio mundo tras el levantamiento zapatista del 1 de enero de 1994 y la irrupción de su mediático líder, el Subcomandante Marcos. Este caso ejemplifica las tesis sobre los marcos impulsores de la emergencia indígena, su reorganización en redes locales y transnacionales y su visibilización para la opinión pública. Globalización, inequidad en el contexto de la modernización generalizada y cambios en las relaciones de poder tras el “desbordamiento” (Zibechi, 2006) detonan inesperadamente anteriores procesos históricos. En este caso, los antecedentes tienen que ver con el reparto inequitativo de la tierra y los movimientos indígenas de protesta del siglo XIX, caracterizados “por la reacción frente a la presión del Estado o los de hacendados por las tierras indígenas. México verá numerosas revueltas y rebeliones durante aquel siglo diecinueve hasta culminar en el zapatismo de comienzos del veinte, todas atravesadas por el tema de la ‘tierra’” (Bengoa, 2000: 193)

Y sin embargo, en 1994 ya se inicia una búsqueda acorde con la tendencia continental, que supera el problema de la tierra y se centra en las demandas de reconocimiento de derechos colectivos, con el objetivo de nuevas formas de autonomía (*Acuerdos de San Andrés*, 1998: 59). Y uno de los cambios principales en la estrategia indígena que demuestra el alzamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) tiene que ver con el uso de la comunicación, que gira en dos dimensiones: hacia *adentro*, hacían uso propio de la palabra (autorrepresentación), por ejemplo con el discurso inicial en lenguas indígenas y no en castellano, y hacia *afuera*, con un conocimiento agudo de las formas de la comunicación pública y la incidencia internacional, por ejemplo en el uso del inglés en ese mismo discurso inicial.

Y así, se podrían ofrecer una decena de ejemplos sobre los logros en materia de visibilización y reconocimiento que se dan en esta década en relación con los pueblos

¹¹² Los principios del Estado Plurinacional que busca el movimiento Pachakutik permanecen anclados a las corrientes ideológicas de las que bebe el pensamiento indígena desde la mitad del siglo XX, basados en “principios de la teoría socialista reivindicados como propios de la cultura india, en función de lo teorizado por Mariátegui (economía garante de la producción, modificación de las relaciones de propiedad (...) transformación radical de las actuales condiciones y calidad de vida...)”, según Eva González Lorenzo (2009)

indígenas. Baste citar los Tratados de Paz en Guatemala, en 1995 (con reconocimiento de la “identidad de los pueblos indígenas” y derechos culturales y civiles), la consolidación de los territorios autónomos del Kuna Yala en Panamá, en 1995 o el estatuto de Autonomía de la Costa Atlántica incluido en la Constitución de Nicaragua de 1987 y puesto en vigor durante los 90.

La contundencia de esos movimientos -que rechazaban el indigenismo y se erigían en protagonistas e interlocutores-, obligó a los Estados a realizar diversas reformas constitucionales para reconocer los derechos de los pueblos. Nicaragua, Colombia, México, Paraguay, Bolivia, Ecuador y Guatemala¹¹³ cambian sus constituciones e incluyen el carácter multiétnico o multi(pluri)cultural de sus Estados, con reconocimientos expresos a los pueblos indígenas y a ciertos derechos específicos, y la creación generalizada de organismos estatales de protección o fomento del desarrollo de los pueblos originarios. Es el periodo que Donna Van Cott (2000) llama del “constitucionalismo multicultural” y Ramiro Ávila, refiriéndose a la última reforma en Ecuador, “neoconstitucionalismo transformador” (2012).

No se puede entender esta ola de reformas sin la participación de las grandes instituciones internacionales, con sus “nuevos instrumentos jurídicos y programas”. (Ruiz Murrieta, 2003). La firma de numerosos países del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 1989), que establece un marco de derechos de los pueblos “indígenas y tribales” establecerá el consenso fundamental con el que todavía se trabaja en la defensa de los pueblos originarios. Con ocasión de las celebraciones del Quinto Centenario, la ONU decretó en 1993 el primer *Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo*, acotando así un nuevo espacio simbólico en el tablero de juego, lo que sostenemos que contribuyó activamente a esta ola de reconocimientos, este aparente “despertar” de los estados del continente a la situación de subordinación histórica en que habían sumido a los pueblos indígenas

¹¹³ Chile promulgará también la llamada Ley Indígena en 1993 (Ley 19.253), que devuelve algunas protecciones a los pueblos originarios. Venezuela, en su Constitución de 1999, incluye también el carácter multiétnico y pluricultural en su preámbulo, pero como un *desiderátum*. En la actualidad, 12 países latinoamericanos incorporan la multi/pluriculturalidad en sus textos constitucionales. El último en incorporarlo, Costa Rica, en 2015, tras siete años de debate de la propuesta de reforma, se considera país multiétnico y pluricultural.

americanos¹¹⁴. Y lo hace junto con el resto de factores causales explicados, y que Hale (2002) resume en tres -la faceta democratizadora de las reformas neoliberales; las consecuencias imprevistas y caóticas de estas reformas; y la presión de las movilizaciones de las bases indígenas-.

iii. Del mestizaje a la multiculturalidad y el discurso de la diferencia

Una visión acrítica podría quedarse en los éxitos del nuevo estatus de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, constitucionalmente establecidos. Su imagen como movimiento transnacional y exitoso a veces acorta la visión sobre el papel que los Estados y las instituciones del *stablishment* juegan a la hora de imponer sus propias limitaciones, a veces asimilacionistas (Gros, 2012; Hale, 2002). Pero, como analizan González, Burguete y Ortiz (2010), “en la mayoría de los casos, dichas reformas (*constitucionales*) resultaron insuficientes, o bien fueron usadas a favor de fortalecer la rearticulación de la hegemonía del Estado”. Cabría preguntarse qué derechos específicos, y con qué medidas y recursos concretos, se derivaron de la nueva forma de los Estados Plurinacionales. Apunta hacia la respuesta el organismo de la ONU para el desarrollo, el PNUD, que desautoriza una y otra vez a muchos Estados por su laxitud a la hora de desarrollar leyes específicas e implementar acciones concretas para dar cabida a los derechos de los pueblos marginados.

Incluso, no son pocos los autores que han advertido sobre las “amenazas” que la lógica multicultural puede conllevar (y de hecho conlleva, de forma evidente en países

¹¹⁴ Cabe introducir que las organizaciones indígenas atribuyen esta serie de cambios a las presiones ejercidas, sobre todo, desde los mismos movimientos indígenas reivindicativos, sus luchas y levantamientos. El *taita* (autoridad tradicional) Lorenzo Muelas, indígena guambiano y exsenador, lo expresaba así en una de sus intervenciones como miembro de la Asamblea Constituyente de Colombia en 1991, en la que participó elegido por votación popular: “*Hemos llegado aquí a nombre de los pueblos indígenas en la más larga marcha de que se tenga noticia, en una marcha de 500 años. Son cinco siglos de luchas sin descanso en busca de asegurar la vida y los derechos de nuestra gente. Y son dos siglos de esperanzas perdidas en la justicia, la libertad y la igualdad que se prometieron al mundo con la Declaración de los Derechos del Hombre*”. (Holguin, A. 1991: 277).

como Chile) para constreñir los movimientos indígenas¹¹⁵. La literatura al respecto observa que se ha pasado de un proceso de asimilación fomentado desde el Estado que provocó que los campesinos fueran abandonando sus rasgos culturales en favor de la identidad mestiza, a –según Key Warren y Jean Jackson (en Martínez Novo, *op.cit*)- un “proceso inverso de fomento a la diversidad cultural desde el Estado y desde el contexto internacional. Lo que se ha visto en los últimos años son procesos de reindigenización de distintas poblaciones en la región” (p. 13).

Y sin embargo, retomando lo expuesto, el discurso oficial de la multiculturalidad tendría la maquiavélica función de encauzar *controladamente* los procesos indígenas, impidiendo el desbordamiento de sus márgenes y frustrando con sus límites las aspiraciones de transformación; empoderando a unos mientras se mantiene marginada a la mayoría, con una estrategia siempre condicionante para el otorgamiento de derechos permitidos, los que no transforman las opresiones sustantivas, las relaciones de poder consolidadas. Y el sujeto que se modela a partir de esas estrategias sería el “indio permitido” acuñado por Charles Hale¹¹⁶ (o el “sujeto dócil” de Martínez Novo, o el “otro folklórico” de Slavoj Žižek (1997)).

Martínez Novo lo expresa así: “Mientras se fomenta la diferencia multicultural, la realidad es que lo que está ocurriendo es una homogeneización cultural a través del mercado capitalista.” (2009: 21) La metodología empleada en este juego de poder para mantener bien encauzada la acción social no resulta desconocida: este tipo de multiculturalismo neoliberal implementado desde el Estado mantiene un rasgo de la lógica del mestizaje: la asimilación. Y se añade una característica clásica del liberalismo: la responsabilidad (individual) que esconde una dejación de la política

¹¹⁵ Un repaso por la literatura sobre la crítica a la multiculturalidad: Kymlicka, W (2007), *Multicultural odysseys: Navigating the new international politics of diversity*, Cambridge Univ. Press; Díaz Polanco, H (2006). *Elogio de la Diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI; Emma Cervone (2009) Los desafíos del multiculturalismo, en Martínez Novo (comp.), *Repensando los movimientos indígenas*. Quito: FLACSO, pp. 199-214; incluidos los mencionados de Charles Hale, Slavoj Žižek y Donna Van Cott, por poner algunos ejemplos.

¹¹⁶ Hale lo extrae de la reflexión de la socióloga boliviana Silvia Rivera, que acusaba al gobierno de usar los derechos culturales para dividir y domesticar a los movimientos indígenas, por la docilidad disciplinada que conllevan las transferencias económicas adheridas a determinados derechos (una reflexión presente hoy en muchos movimientos).

nacional en estas zonas de autonomía indígena (Gros, 2012; Hale, 2004). La clave del proyecto cultural neoliberal no implica un individualismo radical: se alienta el sujeto colectivo –que los indígenas reivindican como una figura organizativa autóctona- para que contribuya a la gobernanza local desde las lógicas del capitalismo globalizado.

Una gran excusa cuando se trata de abandono institucional por parte del Estado hacia áreas geográficas y simbólicas indígenas, y una estrategia que permite aceptar los reclamos del “indio permitido” (y promovido) que “sustituye protesta por propuesta” (o por subvención) (Hale, 2004: 19) mientras se excluye y se denuncia al verdadero *Otro* como fundamentalista (o como radical, el que alimenta por resentimiento un “racismo inverso”, o como terrorista...) ¹¹⁷

Y en el marco de estas duras críticas aparece también la constatación de las demandas que han sido “concedidas” ¹¹⁸: una batería de derechos culturales que silenciaron (durante algunos años) otras reivindicaciones más orientadas a cerrar las brechas de la desigualdad de recursos y dar lugar a cambios estructurales, a un empoderamiento económico y de representación (no sólo participación) política más reales.

El discurso de la diferencialidad y los procesos de reetnificación

No ha acabado la época de ese multiculturalismo neoliberal, pero se han producido cambios esenciales en distintos países, que han avanzado institucionalmente

¹¹⁷ Excelente ejemplo del Banco Mundial, para dar cuenta de estas lógicas que limitan la acción: “Ethnicity can be a powerful tool in the creation of human and social capital, but, if politicized, ethnicity can destroy capital... Ethnic diversity is *dysfunctional* when it generates conflict”. –Bates, Rui et al (1998), citado por World Bank Web Site, citado por Hale, 2004, p.16. (“La etnicidad puede ser una herramienta poderosa para la creación de CAPITAL HUMANO y social, pero si se politiza, la etnicidad puede destruir el capital... La diversidad étnica es *disfuncional* cuando genera conflicto”). También Gros ha analizado las estrategias de criminalización de la etnicidad. Alude a los proyectos de investigación sobre minorías y riesgos y expone la tesis central: los conflictos étnicos son un riesgo para la seguridad y generan una tendencia violenta (y de índole colectiva, lo cual propicia el estereotipo) Algo que, concluye Gros, es muy difícil de demostrar a la luz de la historia de América Latina.

¹¹⁸ Insisto, según los movimientos indígenas, no han sido concedidas por el Estado, como “favor” en honor a la plurinacionalidad, sino gracias a “décadas de resistencia y lucha, incluso a veces armada”, como recordaba Daniel Piñacué, entrevistado por Marta Rodríguez (*op.cit*)

hacia la pluriculturalidad, sobre todo ideológica y discursivamente. Bolivia es, sin duda, el ejemplo más obvio del considerado “bloque duro pro-indígena” en el poder –Morales y Correa, sumados en ocasiones a Chávez y Maduro-, que toma la etnicidad como un elemento central de la nacionalidad y la estatalidad bolivianas, pero no se debe perder la mirada crítica ni dejar de matizar, como acertadamente exponía Hale en 2004, que “sería un error igualar la ascendente presencia indígena en los pasillos del poder con un ‘empoderamiento indígena’” (p.18, traducción propia)¹¹⁹. Por ejemplo, hay coincidencias en las medidas políticas (aunque no siempre en los fines) de carácter macroeconómico entre el “bloque progresista, o socialista” y el “bloque conservador” (léase Colombia, Chile, Perú –incluso bajo el gobierno de Ollanta Humala-), que generan incoherencias entre las prácticas y los derechos constitucionales. Un ejemplo, en Ecuador, la Constitución incluye como sujeto a la Naturaleza, con una serie de derechos reconocidos, mientras se convive con proyectos extractivistas multinacionales que resultarían así, no sólo contradictorios sino, sobre el papel, inconstitucionales (Acosta, *conversación personal*). Este tipo de (i)lógicas es lo que lleva a Eduardo Gudynas a afirmar que “no hay gobierno en América Latina que no sea extractivista”¹²⁰.

En este contexto, y pese a las advertencias sobre la “domesticación” de los autores citados, los pueblos indígenas han asumido la tarea de darse su propia voz y estructurar sus demandas en torno a los derechos que les amparan en las legislaciones nacionales y los tratados internacionales, algunos de ellos imposibles de meter en un paraguas culturalista, como el derecho a tierras protegidas o el consentimiento previo. Al unirse en los 90 los migrantes y colonos urbanos indígenas que no tienen los “diacríticos culturales” étnicos (lengua, vestimenta, ruralidad...) y no quieren vincularse a la tierra (o más bien no quieren verse obligados a permanecer en un entorno rural empobrecido), el movimiento incorpora sus reclamaciones de unos derechos diferenciales en cuanto a políticas públicas de amplio rango (Chaves y Zambrano, 2009:

¹¹⁹ Aunque no se puede dejar de apuntar que sí se ha dado un empoderamiento de los pueblos indígenas en todos los Estados, se observa que, en general, las oportunidades y dinámicas para ese empoderamiento han venido de fuera, del Estado. La relación de poder no ha cambiado en el mantenimiento de los agentes en sus respectivas posiciones hegemónicas y subalternas.

¹²⁰ Citado por José de Echave, ex viceministro de Perú, en conversatorio durante la Conferencia *Otro Mundo está en Marcha* (28 de febrero, 2013). Madrid.

225): El acceso material a las herramientas de información, el derecho a la *participación* en los proyectos en sus territorios (más allá del *consentimiento*) o la misma propiedad del territorio, entendido de forma integral como subsuelo, tierra y atmósfera (incluyendo por ejemplo el espacio satelital y los recursos mineros).

Así, arrogada la autonomía, la tendencia actual de los *Planes de Vida*¹²¹ incluye una aproximación holística al Buen Vivir. En ella, la ruptura paradigmática proviene del sujeto proponente, que por primera vez está en posición de hablar en nombre propio y de plantear una propuesta a los núcleos de poder, en la que se invierte la búsqueda de las formas de integración en la sociedad general, al perseguir tanto una mejora material en las condiciones de vida como un acercamiento *de* esas sociedades nacionales hacia las formas originarias de convivencia –sobre todo en zonas de alta prevalencia indígena, en las que se puede llegar al poder, como en los países andinos o parte de Centroamérica¹²²-. Se busca pues una nueva ciudadanía, en el plano político, y se expresa a través de un discurso de la diferencia -Inventado o no, dice Bengoa en 2000, es un discurso eficaz. “Convoca a los indígenas (...) interpela a los jóvenes no indígenas que buscan un sentido a sus vidas (...) Obliga a grandes masas a abrir los ojos y poner atención” (p. 12)-.

Hoy, todo este discurso de la diferencia fundamenta las estrategias de reetnificación¹²³. Los derechos indígenas están incluidos en mayor o menor medida, en

¹²¹ Es el nombre que se da en el movimiento indígena del Cauca colombiano a los planes generales de organización y proyección futura de una comunidad, contruidos de forma colectiva, lo que podríamos denominar “a la occidental”, y salvando las distancias, planes de desarrollo participativos.

¹²² Bengoa (2009) lo expresa diciendo que “la ciudadanía nacional se confunde en una sola con la ciudadanía étnica, en este caso indígena”, aludiendo a la transformación de la estructura del Estado promovida por Evo Morales en Bolivia tras su victoria de 2006. Por otro lado, sus diferencias actuales con amplios sectores indígenas puede estar motivada, en parte, porque la ideología del gobierno de Morales sería más “transclasista” que “esencialista indígena” (García Linera, en OSAL 2006; Ziegler, 2010).

¹²³ Un apunte para delimitar conceptos: la “reindigenización” (Jackson y Warren) o la “reetnificación” – término preferido en Chile (Bengoa, Curivil...)-, aluden a la consecuencia del empoderamiento indígena, la revalorización de su identidad, las políticas de acción positiva, etcétera: que ciertos grupos de “indígenas de siempre” (Gros), en general mestizados y que habían perdido sus características étnicas – lengua, vestido, usos sociales, ritos...- inician un proceso de reversión, buscan en sus raíces para recuperar su identidad indígena. Para Bengoa, este término es similar a “etnogénesis”. Discrepo, por el matiz que este último tiene en cuanto a proceso en el interior de comunidades normalmente

todas las agendas del continente (Bengoa, 2009) y de las empresas y agencias internacionales que operan en/con estos países. Esta reetnificación se da cuando se revierten las dinámicas de mestizaje y de campesinización del indígena, como proceso histórico pero que eclosionó, sin duda, a partir del llamado Auto Descubrimiento tras 1992, inicio del cambio en la autoestima originaria.

Si tomamos las teorías sobre la producción social de los procesos de mestizaje, según exponen Chaves y Zambrano (2009), tendríamos tres dimensiones:

- 1- la producción y reproducción social y de género de gente con una herencia biológica mixta o diversa;
- 2- la identificación personal y colectiva con comunidades mestizas o con el sujeto nacional mestizo creado por los intelectuales involucrados en la construcción de la nación; y
- 3- los discursos de intelectuales y subalternos acerca de la posición en la sociedad de los mestizos y su relación con otras identidades –la lucha simbólica sobre la estructuración del campo- (Carol Smith en Chaves y Zambrano, *op.cit*).

Este proceso se puede considerar como simétrico al que identificamos para la reindigenización, en cuanto a sus dimensiones constitutivas:

- 1- Según el origen, anclado a la tierra, tendríamos la producción y reproducción social y de género de gente con herencia biológica previa a la Conquista.
- 2- La identificación, personal y colectiva, con una etnia indígena concreta, con una nación originaria, o con el gran “pueblo indígena” *inventado* por los intelectuales esencialistas y/o panindigenistas, involucrados en la creación de una transnación ética, más que política, que equilibre una nueva relación de poder.
- 3- Los discursos de intelectuales y subalternos acerca de la posición en la sociedad y su relación con otras identidades (la misma lucha sobre el capital

autoidentificadas como indígenas, pero que redefinen sus fronteras, constituyendo un “nuevo pueblo”. En esta tesis, los términos se utilizarán con las diferentes definiciones expuestas.

simbólico, que viene siendo el debate sobre la interculturalidad, y se resume en el axioma “equidad desde la diferencia”).

La reetnificación como afirmación colectiva de la identidad, se aprecia como una reacción “anti”: reverso deliberado de los procesos de desindianización, blanqueamiento y campesinización; y como intento por reconfigurar y revalorizar la parte indígena de las identidades mestizas, un proceso que funciona y que confirma que la desindianización de los periodos pasados era fruto de presiones externas.

Pero no es un camino de rosas. Esta reetnificación como reversión del “blanqueamiento” también presenta aspectos sobre los que hay que alertar, con un riesgo de segregación de clase –de las clases pobres- promovida desde las instancias que “protegen” los derechos indígenas. Las políticas de acción positiva, necesarias para corregir brechas históricas, pueden presentar el riesgo de ocultar las divergencias sociales y las discriminaciones en el acceso de distintos grupos indígenas, y de otros sectores marginados. Aparece la “cuestión indígena” en todas las agendas. De ahí que tanto los colectivos reconocidos etiquetados como pueblos originarios como aquellos que se encuentran en procesos de reindigenización tengan que utilizar el lenguaje identitario de la diferencia para poder obtener recursos y acceder a políticas de inclusión (Martínez Novo, 2009), atendiendo además a los diacríticos socioculturales que cada legislación nacional establezca para “catalogar” a los pueblos como étnicos (y por tanto sujetos a beneficios diferenciales).

La crítica en este sentido proviene de la izquierda clásica socialista latinoamericana –de quienes el movimiento indígena se separa-: las desigualdades no se superan y en este escenario, el oprobio se produciría contra el no-indio (y pobre). Perfil: el campesino/subproletario mestizo. De hecho, los movimientos enfocados en la diferencia identitaria-étnica-cultural han prescindido mayoritariamente en los últimos quince años de los campesinos. Se ha ido olvidando la “unidad de clases” con las transformaciones de los “privilegios” –según estas críticas- aptos para unos (los indios permitidos) y excluidos para otros, que son castigados por ser considerados radicales o por ser pobres campesinos sin organizaciones fuertes detrás. Las estrategias de desarrollo rural, vinculadas al territorio, al igual que el logro de mayor autogestión política y financiera, transferencias económicas y leyes diferenciales, han tenido un efecto de división entre beneficiarios y no beneficiarios, indígenas frente a mestizos,

“dificultando por omisión cualquier intento de tender puentes” (Bretón, en Martínez, 2009: 105).

En el caso del campo colombiano nos encontraremos, en esta investigación, con razonamientos sobre la antigua separación organizativa que se dio (en los 70) entre campesinos e indígenas, argumentos que abundan en los estigmas y la desunión (que siempre favorece a los que ostentan el poder), resumidos en: “*los indios no quieren cultivar, ni prosperar, son vagos*” contra “*los campesinos mestizos solo buscan la riqueza, son avaros*”. Y el riesgo que se observa es que tal división frene a ambos colectivos: los indígenas sin acceso a tierra productiva ni a infraestructura, y condenados a una reclusión exotista en sus nuevas “reservas”, y los campesinos sin acciones positivas con componente diferencial, sin accesos ni ayudas, con tratados comerciales que conllevan una merma importante de sus ingresos y falta de organizaciones nacionales y apoyos internacionales poderosos¹²⁴. El pensamiento étnico, como el liberal-progresista, no pueden olvidar que, si bien las acciones positivas para las minorías históricas ayudan a paliar las desigualdades, las mayorías nacionales discriminadas, en todos los países, son los pobres.

¹²⁴ Podremos ver intentos de acercamiento interesantes que reproducen estos debates, abiertos no desde las instancias académicas, sino desde el pensamiento crítico de las organizaciones de base. Por ejemplo, la incorporación del movimiento indígena del suroccidente colombiano -la llamada del CRIC a todos los cabildos de Cauca, Nariño y Putumayo- para unirse a los bloqueos iniciados por los campesinos cafetaleros en reclamo de una nueva negociación de los precios del café tras la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio EEUU-Colombia, en febrero y marzo de 2013.

4. PLANTEAMIENTO METODOLÓGICO



Nuestro universo está formado por partes conectadas a través de una profunda interacción y cuya identidad es la armonía y el equilibrio.

(Víctor M. Gavilán. El modelo mental de los pueblos indígenas)

Una vez considerados los ejes de relaciones de poder e identidad en los que se emplaza y por los que “transcurre” la comunicación en un entorno étnico como el del movimiento indígena en Latinoamérica, llega el momento de escoger las herramientas metodológicas con las que se desarrollará la investigación concreta en el caso de estudio de los pueblos del suroccidente colombiano.

El **objeto material** de este análisis consta principalmente de las distintas sesiones de reflexión comunitaria llevadas a cabo en el periodo noviembre de 2010 – octubre de 2013, en diversas aproximaciones al “terreno” de la investigación. El **objeto formal** busca la *sistematización del proceso* y la descripción de *los componentes, relaciones y emplazamientos de la comunicación indígena*, y su interpretación cumplirá el **objetivo** de establecer un *modelo de relaciones funcionales que transiten bajo los ejes de identidad y relaciones de poder*.

Se considera de rigor una aproximación metodológica que esté en consonancia con esa dinámica relacional, metacomunicativa, e intercultural: en este caso entre un investigador que actúa y unos actores que investigan.

Las técnicas etnográficas, como la observación participante y las entrevistas, junto a las fuentes documentales, se utilizan para alcanzar un objetivo holístico: **Comprender** (Gadamer, 1988) la “Comunidad de Sentido” -La *Sinngemeinschaften* de Berger y Luckmann (1995) – **en la que se inscribe esta reflexión meta-**

comunicativa. El “emplazamiento” (Vidal, 2003) donde la comunidad, en diálogo y negociación, produce el nuevo discurso de sentido-común es la organización social, **cuyas relaciones van a ser mediadas por la Comunicación que intentan definir.** Para ello se va a reconstruir el flujo (comunicacional) de sentidos y relaciones que han conformado las reservas de sentido de las comunidades agrupadas en cabildos en el Cauca. Se realizará una reconstrucción histórica basada en los ejes epistémicos (de las relaciones de poder y la conformación identitaria –Capítulo 2–), abordando las contradicciones en su seno, escrutando cuáles han sido los sentidos construidos colectivamente y cuáles los marcos “importados” e impuestos, para llegar al presente de la organización (Capítulo 5). Conoceremos así esta “institución normativa”, que se identifica en la propia comunidad, dispuesta a acatar el “sentido común” (alcanzado de forma colectiva, negociado y aceptado por la comunidad) y a hacerlo respetar. La producción colectiva de sentido se constituye en una forma de Educación Moral (Benjamin, 1980) y acerca a las personas al ideal comunitario¹²⁵.

Y tanto en la función estructuradora de esa interacción, como en cuanto a producto de la misma, entran en juego la comunicación y sus herramientas: Una vez alcanzados los sentidos, veremos qué entidades los comunican, para que sean apropiados y procesados hasta transformarse en elementos de las comunidades de sentido y de vida.

¹²⁵ Max Weber (1949) define la comunidad como “una relación social cuando y en la medida en que la actitud de la acción social se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de construir un todo” (p. 40). Una alineación significativa a la que alude también Robert Park en su visión de la comunidad como población organizada, más o menos arraigada en un territorio y con una interdependencia mutua simbólica entre sus miembros (en Mattelart, 1997)

Para Weber, la comunidad es la aspiración de toda sociedad o grupo de personas. Entendiendo a la vez la teoría del Self de Meads, la comunidad nos lleva a la *utopía (al ideal comunitario)* mediante la lógica del ideal de eliminación del conflicto, ya que todos sus integrantes, que se reconfiguran e identifican en el *todo* que los abarca (su realidad comunitaria/ afectiva), querrían su propio bien mediante el bien de todo el colectivo. Park, por el contrario, enfoca la organización comunitaria desde una relación de cooperación competitiva. Cooperación y Confrontación serán así dos dimensiones de la dinámica relacional intersubjetiva –e intercultural–, y la brecha entre comunidad deseada y vivida, fuente de Contradicción.

4.1. PERSPECTIVA METODOLÓGICA.

Existe una corriente metodológica, ya clásica en el campo de las ciencias humanas y sociales, que no quiere perderse lo que existe en el “entre” y elimina las barreras que, en otras disciplinas y en otros tiempos, han separado al investigador y al investigado.

La tradición subjetivista ha dado paso a la corriente *emic*, fundamentalmente utilizada en el campo de la etnografía –disciplina emparentada con esta tesis- y que “da voz” al *sujeto* investigado. Pero, si a la voz del sujeto que expone y propone se le suma la interpretación de ese mismo sujeto, que investiga, un pequeño paso en la cadena lógica de esta estereofonía nos sitúa en el doble círculo al que se refiere Ibáñez: “la coincidencia –con la imposibilidad de distinguir- entre sujeto y objeto, entre el habla y aquello de lo que el que habla habla” (Ibáñez, 1985:52)¹²⁶

Autores como el mexicano Jesús Galindo Cáceres se esfuerzan por construir las bases teóricas de la etnometodología aplicada a la comunicación, en la que el pilar de la producción del conocimiento es la intersubjetividad.

La Etnografía se reconfigura en comunicación, el otro y yo tenemos que aprender a relacionarnos, a respetarnos, incluso a amarnos, indispensable comprendernos. El oficio y la situación han llevado las trayectorias vitales a un nuevo nivel desde el cual todo se percibe distinto. El emergente nosotros es diferente y la nueva configuración de interioridad que nos incluye a ambos está en plena formación (Galindo, 1998: 347)

Una perspectiva metodológica que resulta apropiada para enfrentarse a la coherencia teórico práctica de la epistemología indígena. La propuesta cognitiva de Galindo hace hincapié en la interrelación y en la percepción. El objeto de conocimiento

¹²⁶ Y la interacción comunicativa, reactiva y reflexiva, afectará a todos sus componentes: Del mismo modo el hombre y el conocimiento adquieren una identidad en diálogo, a través de la socialización, según la Teoría Social de George Mead. Si asumimos que los pueblos indígenas recuperan su propia voz, nos importa la comprensión del *self*, la cualidad por la cual el individuo es capaz de auto percibirse y adquirir conciencia de uno mismo, y siempre dentro de un contexto social que influye en las fases de la construcción de ese self. (De la Puente, 2012; G. H. Mead, 1932; Seoane, 2005)

es una construcción, integrado por los “mundos posibles” de aquellos que lo construyen; algo que supo la antropología también desde siempre¹²⁷, pero le fue difícil salir del callejón del etnocentrismo para aceptar la percepción como válida y en el mismo estatus operativo. (Galindo, 1997, 1998; Geertz, 1973).

También Ibáñez (1985) abunda en la percepción, al plantear, como operación inicial para la construcción del conocimiento, el uso de “la intuición” (una “operación de conquista”) que será después regulada, modelizada y constatada según los distintos procesos que analiza.

La antropología latinoamericana que estudió los movimientos sociales realizó considerables aportaciones a la metodología cualitativa y a las perspectivas de corte constructivista intersubjetivo, con propuestas como la IAP (investigación-acción participativa) que el colombiano Orlando Fals Borda desarrolló a partir de sus trabajos de campo, varios de ellos en Colombia (Fals-Borda, 1986b; Fals-Borda y Et.al., 1981), y por supuesto todas las experiencias de co-investigación activista, de largo recorrido en Latinoamérica (Villasante, 2007).

4.1.1. La Investigación Colaborativa

Así dispuesta la perspectiva, y en coherencia con el principio indígena de la **Construcción Colectiva del Conocimiento**¹²⁸, la perspectiva metodológica ahonda en una propuesta surgida en el Cauca colombiano. La estadounidense Joanne Rappaport, en su trabajo conjunto con Abelardo Ramos y otros intelectuales-activistas colombianos, asienta el enfoque de la **Investigación Colaborativa**, que ha seguido

¹²⁷ Su mejor exponente fue la etnografía crítica participativa. De ambas fuentes bebe la perspectiva metodológica de esta investigación, por su orientación hacia el cambio y la aceptación de la interpretación como arma de valor intelectual. Sin olvidar el anclaje que da a estos vuelos mentales la fenomenología: Recordaremos el consejo de Clifford Geertz (1973), de “mantener el análisis de las formas simbólicas lo más estrechamente ligado a los hechos sociales concretos, al mundo público de la vida común, y tratar de organizar el análisis de manera que las conexiones entre formulaciones teóricas e interpretaciones no queden oscurecidas con apelaciones a ciencias oscuras”.

¹²⁸ Similar al enfoque del interaccionismo simbólico, por el cual el conocimiento se adquiere a partir del intercambio de sentidos, en el proceso de socialización.

trabajando en Georgetown, llevando este método hasta la antropología y la etnografía y posicionándolo como una aportación innovadora.

Esta técnica metodológica se sustenta en un diálogo que es a la vez intercultural y físico. Surge de la reflexión realizada por los autores citados sobre el proceso de teorización desde la organización indígena y apoyada por expertos externos, un proceso que se realiza a partir de talleres o mingas, una “metodología que presupone una contribución **interpretativa** por parte de la comunidad y no sólo de los investigadores principales” (Rappaport y Ramos, 2005)(énfasis añadido). Tendremos muy en cuenta estas consideraciones:

Es necesario trabajar dentro del marco de la interculturalidad sin que se produzca una apropiación o un encubrimiento de lo indígena por parte del discurso académico. En particular, el académico, formado en un modelo de producción intelectual individual, tiene que reconocer dos cuestiones fundamentales: que el trabajo colaborativo no puede ser individual y que no va a poder subsumir los elementos indígenas dentro de un modelo académico. Son caminos que se nutren entre sí, siempre conscientes de su diferencia pero también de sus objetivos comunes (Abelardo Ramos, *op.ib*: 30)

La nueva conceptualización realizada por los nasa de la investigación como “minga”¹²⁹ (como proceso de esfuerzo *colectivo* en pro de un objetivo común –en este caso, de producción de conocimientos y sentidos comunes-) surgió a raíz de la experiencia constitucional de los asamblearios indígenas. Ya que el texto integraba algunos de los principios de las distintas etnias de Colombia, la organización del Cauca (CRIC) discutió la necesidad de traducir al idioma nasa yuwe la Constitución Política de 1991. Este proceso se realizó en sesiones comunitarias que extrajeron una reconceptualización del articulado constitucional, desde la semiótica propia de este idioma ancestral. Por supuesto, después de estas experiencias sus participantes incorporaron unos conocimientos que asumieron como suyos. La investigación colaborativa en cuanto a la Constitución dio además otros frutos, como nuevas líneas políticas de acción, para la organización.

¹²⁹ En seguida se dará cuenta del significado de esta palabra para los pueblos andinos. Se trata, en origen, de forma de trabajo colectivo, se apartaban uno o varios días a la semana para las labores comunitarias a las que todo el pueblo acudía.

La etnografía colaborativa se ha definido por Lassiter (2005, citado por (Rappaport, 2008a) como:

An approach to ethnography that deliberately and explicitly emphasizes collaboration at every point in the ethnographic process, without veiling it, from project conceptualization, to fieldwork, and, especially, through the writing process. Collaborative ethnography invites commentary from our consultants and seeks to make that commentary overtly part of the ethnographic text as it develops. In turn, this negotiation is reintegrated back into the fieldwork process itself. (:16)¹³⁰

Joanne Rappaport estudia desde la antropología la dualidad identitaria que observa en el interior de las comunidades. La interculturalidad nasa se traduce en dos conceptos: El *adentro* y el *afuera* (Rappaport, 2006, 2008b). Ya nos recordaba Vidal (2003) que, mucho antes, Koselleck incluía a éstas como “categorías pre-lingüísticas universales”, excluyentes y ejemplificadoras de la finitud. Sin embargo, fuera del campo antropológico, la realidad de la interculturalidad reflexiva y reactiva nasa¹³¹ incluye el “interrogante”, que nutre al ego *adentro* con el horizonte de posibilidad del alter *afuera*, construyendo así un emplazamiento relacional, en el entre: la frontera¹³². Los

¹³⁰ “Una aproximación etnográfica que enfatiza la colaboración en cada punto del proceso etnográfico de forma deliberada y explícita, sin ocultarlo, desde la conceptualización del proyecto hasta el trabajo de campo y, especialmente, a través del proceso de escritura. La etnografía colaborativa invita a los asesores a hacer comentarios y busca que estos formen parte abierta del texto etnográfico conforme se desarrolla. A su vez, esta negociación se reintegra de vuelta en el proceso mismo del trabajo de campo” (*traducción libre*)

¹³¹ La autora recoge los datos de Tierradentro, una de las zonas del Cauca con población predominantemente de etnia nasa, y donde se mantienen con más arraigo las “fuentes de sentido” de este pueblo. En todo caso, no hay que olvidar que conviven con otras etnias hermanadas, con las que comparten e interactúan, llegando a orientaciones comunes en muchos aspectos. Entre los pueblos integrados en el CRIC, los nasa son hegemónicos por su número (unos 120.000, muy por delante de los 16.000 guambianos o los 1.000 ingas) y su dinamismo investigador y político.

¹³² Los *boundaries*, además de las fronteras inclusivas de una identidad –y excluyentes de las otras– (Bourdieu, 1979), se pueden concebir como “las posiciones intermedias (*o relacionales*) como posiciones de paso” (Barth, 1969). De esta manera, se les resta entidad como emplazamiento y son presentadas de una forma residual, como un camino hacia una situación que sí define la pertenencia a un grupo en sentido estricto, y por tanto con todas sus consecuencias. Equidistante entre dos polos, las similitudes de quienes transitan la frontera son mayores que las de aquellos en los polos (confrontados los campos de interacción) pero se encuentran siempre en movimiento hacia uno u otro campo.

“intelectuales públicos” o intelectuales activistas¹³³, los participantes comunitarios, los participantes externos... se sitúan así en relación a la visión subjetiva y resultante del proceso histórico de construcción de los *adentros* y los *afueras*, con una lógica trivalente en la que la frontera actúa como espacio de negociación y de conflicto, de creación e innovación (Bustos y Marulanda, 2013; Rappaport, 2008a). Es esta situación “de paso” la que puede superar el riesgo de la reificación o esencialismo de la propia cultura¹³⁴. En estos espacios se pueden observar también las relaciones de poder y configuración de la identidad (Foucault, citado por Vidal, 2003) y constituyen un modelo dialéctico que sintetiza la construcción colectiva del conocimiento.

La perspectiva dialéctica, según Ibáñez (1985) integra la acción, la reflexión sobre la acción, y los niveles micro y macro (si el socioanálisis es su versión micro - como exploración a nivel molecular de los obstáculos o resistencias a la función-, la revolución es su expresión a nivel macro) y opera *in vivo* –contra el desarrollo *in vitro* de las perspectivas cuantitativas, según el autor-. La metodología del “choque” de posiciones diferentes, la construcción paradójica desde la dialéctica, dice Ibáñez, no es un aparato de captura –coercitivo-, sino un aparato de liberación, “más desarticulante que articulado”. La investigación colaborativa es, desde esta perspectiva, una investigación que se compromete con unos objetivos de acción, comunes, cuyos resultados pueden y deben ser orientados *hacia* la práctica (Bonilla et al., 1972)

Siguiendo esta forma de trabajo, quiénes son los investigadores y los investigados no queda tan claro, tampoco en este caso, dado que la iniciativa bien puede atribuirse a la organización nasa, que ya tenía un recorrido de reflexión sobre su propia comunicación como pueblo originario. En este trabajo, el planteamiento ha sido negociado entre la investigadora que firma y los participantes en los procesos de reflexión, en múltiples ocasiones, desde su perspectiva hasta sus objetivos, llegando a

¹³³ Siguiendo la nomenclatura de Rappaport. Una suerte de “intelectuales orgánicos” de Orlando Fals Borda, quien a la sazón trabajó entre otros con los pueblos del Cauca para desarrollar sus ideas sobre este concepto de investigador interno. (Fals-Borda, 1986a)

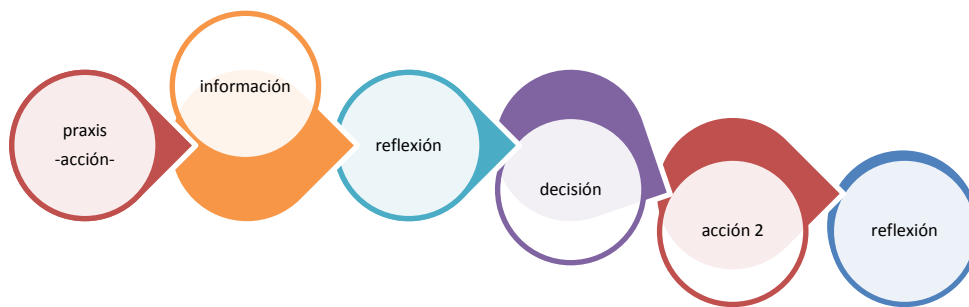
¹³⁴ Como explica Rappaport, “pareciera que los activistas esencializan la cultura al plasmarla dentro de una metáfora espacial. Sin embargo (...) los mismos activistas—a quienes llamo “intelectuales” por su labor de crear y articular sabiduría dentro de los movimientos y comunidades étnicas—se entienden a sí mismos como entes flotantes que se mueven entre el “adentro” y el “afuera”, contradiciendo de esta forma que se los tildara de esencialistas”.

una orientación y una escritura conjunta -en las etapas de trabajo de campo-, para la recogida de información (en las mingas) y de la sistematización de las mismas. Esta primera parte de la investigación no ha sido fruto de la escritura colaborativa (más allá de asumir gran parte de la perspectiva de estos pueblos acerca de sus procesos históricos), y la sección de interpretación de resultados seguirá el esquema clásico de la IAP en el que la reflexión ha sido participativa, pero la devolución de conclusiones y recomendaciones se realizará *a posteriori*.

4.1.2. La investigación desde la práctica

Como se aprecia de la definición de “investigación colaborativa”, se asumen algunos de los referentes metodológicos de la IAP, engarzados en el contexto local y en la orientación *hacia la práctica*. Pero la investigación, al mismo tiempo, se considera que sucede *desde las prácticas*.

Dice Jesús Ibáñez (1985) en su libro Del Algoritmo al Sujeto que “en la investigación social la constatación empírica funciona como una segunda articulación y el dispositivo de construcción teórica funciona como primera articulación”. Según la perspectiva de la “Investigación desde la práctica”, sin embargo, sucede al revés. La palabra se CAMINA, esa es la máxima; se hace accionar. Es el objetivo común teórico y práctico de los sujetos que (se) investigan: caminar la palabra. (Almendra, 2009, 2010; Bolaños, 2009; CRIC, 2009; Ferro, 2007) Pero sobre esas prácticas, que son la prioridad para mantener la vida y la cultura en estas comunidades amenazadas, será DESPUÉS cuando se reflexiones sobre ellas. A partir de ahí se inicia una nueva espiral en la que se aportan los nuevos conocimientos y propuestas derivados de la reflexión, completan la acción previa y la intentan mejorar, y ya no se dejará de trenzar *acción y reflexión sobre la acción*. El proceso queda así:



Es lo que lleva un paso más allá de la Investigación- Acción Participativa a esta **Investigación desde la Práctica**. La participación es previa a la investigación y a la reacción, se da ya en la praxis: no hace falta que se incorpore un equipo externo de investigación para que se participe de las acciones y de la construcción de sentidos.

Este es uno de los principios metodológicos fundamentales que integran la Construcción Colectiva del Conocimiento y que también ha sido desarrollado por los intelectuales orgánicos u intelectuales públicos nasa. (Bolaños, 2009; Bolaños et al., 2004; CRIC, 2011)

En materia de comunicación, el CRIC ha asumido un camino en espiral de evolución permanente, la praxis arroja un estado permanente de entropía en el que los nasa “se reprojentan para rediseñar su estrategia de comunicación y además se hace la reconceptualización de la práctica a la luz de la experiencia” (Almendra, 2010).

Un aporte fundamental hecho por los pensadores nasa y sus colaboradores ha sido la necesidad de sistematizar constantemente los procesos de la investigación comunitaria, en aras de llegar “a producir cambios significativos” (CRIC, 2011), que es, esa transformación, lo que motiva la aspiración de conocimientos de todos los movimientos populares.¹³⁵

Pierre Bourdieu (1980-1991) citado por Villasante (2007), recomienda:

...Introducir en el trabajo científico y en la teoría de las prácticas que pretende producir, una teoría –que no se descubre solo mediante la experiencia teórica- de lo que

¹³⁵ Algo que ya expresaba Mao Tsé Tung en su obra ¿De dónde provienen las ideas correctas? (1963, citado por Villasante, 2007)

es ser indígena, es decir estar en esta relación de “docta ignorancia”, de comprensión inmediata pero ciega para sí misma que define la relación práctica con el mundo...

Nótese la magnífica paradoja, la superación que ejercen los indígenas -no metafóricos- que con sus prácticas se burlan de esta simplificación. La comprensión inmediata de su relación con el mundo ha sido contrapuesta por su propia reflexión sobre la misma, consiguiendo una fuente creativa de sentidos y de propuestas.

“Toda la experiencia del conocimiento del mundo humano es un ejercicio de sentido”, dice Galindo (1997). Si “el camino de esa experiencia es el método” y “la reflexión sobre el camino, la metodología”, en nuestro caso la sistematización, el método, ha sido desarrollado gracias a la Investigación Colaborativa; y la reflexión e interpretación sobre el proceso -la metodología- puede ser un aporte de esta tesis doctoral.

Oscar Jara, cuyo modelo para sistematizar la praxis nos dará el camino para elaborar una matriz metodológica de organización de la información, también dice que la sistematización “es una reflexión sobre la experiencia”, que puede tener varios enfoques:

1. la reconstrucción ordenada
2. **el proceso productor de conocimientos**
3. **la conceptualización o teorización de la práctica, para darle coherencia a todos sus elementos**
4. el aspecto participativo

En este capítulo se intenta poner en valor el proceso –comunicativo- de construcción de conocimientos (para reproducir la experiencia metodológica); en el Capítulo 7, con los resultados de la experiencia, se buscará la conceptualización dada a la comunicación; y en el Capítulo 8, de conclusiones, se intentará dar esa coherencia a los elementos concomitantes del sistema de comunicación indígena.

4.1.3. El análisis hermenéutico.

Teniendo en cuenta la perspectiva metodológica expuesta, el método de explotación que se considera más coherente es el método hermenéutico, que considera al investigador como un intérprete que busca **comprender** en lugar de “comprobar”. “La hermenéutica propone la no expresión sujeto-objeto en la producción científica” (Gómez Montañez, 2010: 32). Se buscará la comprensión “desde dentro” de los fenómenos, característica de la investigación en ciencias sociales (Larrique, 2008), pero superada por el necesario emplazamiento histórico¹³⁶. En la construcción teórica de la hermenéutica ha existido un escollo metodológico tradicional: la crítica al abismo que separa al investigador que “penetra” en un fenómeno del fenómeno en sí. Intentamos con este diseño cerrar esa brecha, al establecer que son los propios miembros del “fenómeno” los que se interpretan a sí mismos. Esta investigación es un intento de sistematizar y esclarecer los sentidos que están presentes en su proceso dialógico.

No se trata de buscar una verdad universal, sino el “conocimiento verdadero” de la experiencia¹³⁷, que comprende y acepta la historicidad de los fenómenos (Larrique, 2008) y se instala así, más que en el relativismo (Ricoeur, 1986; Geertz, 1973), en la fenomenología que busca de forma siempre provisional los sentidos de la experiencia. Con la interpretación hermenéutica intentaremos posicionar un “ser/estar-ahí” (Gadamer, 1988) de la comunicación indígena, un concepto en un contexto.¹³⁸

Para ello, se buscará seguir el consejo de Clifford Geertz que recupera Carlos Reynoso en su introducción a La Interpretación de las Culturas, “hay que lograr captar,

¹³⁶ Rafael Vidal (2003) propone el “emplazamiento” como la auto-comprensión de uno mismo en un *plazo* (en un tiempo histórico) y en una *plaza* (en un espacio histórico). Supone el “horizonte” gadameriano desde el que se puede interpretar. Ahora bien, como todo proceso histórico e intersubjetivo, ese emplazamiento no es inmutable, sino que se confronta dialécticamente con los interrogantes, las realidades y experiencias, con nuevas tradiciones y nuevos presentes que nos “des-emplazan” aportando nuevas interpretaciones.

¹³⁷ Ágnes Heller (1988) introduce en el debate sobre la hermenéutica la diferencia entre “verdad” y “conocimiento verdadero”, superando muchas de las objeciones del positivismo.

¹³⁸ No obstante, sí se aspira a un conocimiento plausible, y más teniendo en cuenta que quienes lo han construido sí están legitimados para afirmarlo desde su “pertenencia” (Gadamer, 1988). Y para ello se han seguido las tres condiciones propuestas por Ágnes Heller: un diálogo con los “testigos” principales para conocer qué han querido decir; poner atención a las opiniones contrarias a la hipótesis inicial; y que la comunicación del investigador con los informantes haya sido recíproca y simétrica.

en un vaivén dialéctico, el más local de los detalles y la más global de las estructuras, de manera de poner ambos frente a la vista simultáneamente” (1973: 10). Si queremos entender la “textura de la vida”, dice Geertz (y Gadamer, y Schleiermacher, y Heller...), hay que moverse “en torno de un círculo hermenéutico”. En nuestro caso, este aporte de Hans George Gadamer y, sobre todo, el posterior de Ágnes Heller (que nos introduce en la apertura *espiral* de interpretación y re-interpretación) resultan simétricos a un rasgo de la cosmovisión indígena compartida por la mayoría de etnias colombianas, en los que esa “textura” se representa a través de una espiral. Será la “espiral hermenéutica” la inspiración de esta interpretación. En ella, la pre-comprensión, los prejuicios, la tradición comunitaria, se reconstruyen a la luz de la experiencia que añade nuevos cuestionamientos y nuevos campos interpretativos al que reflexiona.

Las propias mingas en las que se ha trabajado se han desarrollado bajo el paradigma de la hermenéutica, enfatizando el axioma expuesto por Ágnes Heller (1988): “cada interpretación conlleva malinterpretación; cada comprensión, comprensión errónea” (:89). La espiral hermenéutica -en la que se dan movimientos adelante y atrás para deconstruir y ampliar los sentidos de cada elemento del discurso- ha sido una constante no instituida, sino propia de los modos de comunicar y conocer de los colectivos indígenas del Cauca, y de ese proceso de razonamiento se buscará extraer algunos de los significados profundos de lo que la comunicación indígena *es*. Será un intento de comprensión integral, de aspiraciones holísticas, de solución a la complejidad desde la complejidad...¹³⁹

Pero además, como herederos de la tradición crítica latinoamericana, se plantea la necesidad de una hermenéutica *crítica* que trascienda el “texto” y su comprensión, que trascienda los conceptos y sus relaciones, y vuelva a la aspiración transformadora de buscar soluciones a las cuestiones sociales: *en tanto que la reflexión “da sentido”, este sentido debe ser puesto a caminar*. En un proceso metacomunicativo como este, se

¹³⁹ Una aspiración, como comprendió Margaret Mead en sus incursiones en Samoa, de llegar a la comprensión de la concepción holística de toda cultura, que se expresa a través de la interconexión y relación de todos los diferentes aspectos de la vida humana. (M. Mead, 1928). Holística y espiral, rizoma que ahonda buscando las distintas fuentes históricas, que se aglutina en un corpus de sentidos y vuelve a salir de él para re-cuestionarlo y re-plantearlo.

entiende que existirá un cambio en el nivel micro, en relación con el conocimiento y la acción de los participantes y sus círculos de extensión; pero también en el nivel macro, creando reservas de sentido que aporten a la comprensión de toda la sociedad y sustenten políticas de relación con los pueblos indígenas.

4.2. DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN. RECOGIDA Y TRATAMIENTO DE LA INFORMACIÓN

Esta investigación se categoriza como un **estudio de caso**, el de la organización indígena en el Cauca colombiano. Su protagonista es el CRIC, un ejemplo paradigmático de organización indígena “para la resistencia y la pervivencia física y cultural” -según sus principios fundacionales (CRIC, 1990, 2007, 2009, 2011)-, de reflexión colectiva sobre la identidad y de continua reelaboración de los programas y políticas que asumen, entre ellos, los de Comunicación.

Dada la escasez de investigación al respecto, se considera que un estudio de caso resultará útil para comenzar a conocer los distintos Sistemas de Comunicación Indígena en Latinoamérica, desde perspectivas holísticas y asumiendo las epistemologías de cada pueblo y su contexto social-intercultural concreto. Si bien un caso no va a ofrecer la verdad absoluta sobre toda la comunicación indígena en general, sí puede proporcionar válidas “hipótesis que pueden verificarse sistemáticamente con más casos” (Diccionario de Sociología, Abercrombie et al, 1984: 34)

Según la tipología elaborada por Flyvbjerg (2004), este estudio se puede adscribir a los “Casos Paradigmáticos”, porque a partir de él es posible establecer un modelo o metáfora para “el dominio al que concierne el caso”, esto es, para el campo de la Comunicación Indígena. Podría considerarse también, y simultáneamente, un “caso extremo”, dadas sus muchas diferencias con otros pueblos y organizaciones, o por ciertos rasgos de desviación de la media (características como ser víctimas de guerra, liderazgo nacional, visibilidad internacional, renuncia al escenario electoral, estatus de autoridad política reconocida...)

El conocimiento que obtendremos de un estudio de caso es dependiente del contexto, y siempre tendrá que ser revisado en función de los cambios en ese entorno, y en el ámbito de la identidad indígena y en los emplazamientos en la relación de poder está siendo continuamente redibujado, al formar parte de un proceso histórico.

4.2.1. Fuentes de recogida de información.

Ya hemos explicado cuál es la mirada que se aplica a esta investigación. Tras ella, en el centro del “oficio” de la mirada, se encuentra el registro. Es la ruta de acción inicial de la investigación de campo, que culminará en un *mapa de sentido*.

Entre el registro y el sentido aparece la organización de información, y antes del registro se ubica la intención de observar, el trabajo con la propia mirada ajustándose a los escenarios y ecologías por observar. En estos tres planos se configura el programa metodológico (Galindo, 1998:356).

Desde la intención previa hasta el esquema final, el diseño de esta investigación cambió necesariamente a partir de la convivencia con los grupos locales. Siguiendo lo que Gonzalo Aguirre llama la “coherencia del grupo étnico” (Aguirre Beltrán, 1966, 1994), y dada la evidencia de que la investigación se estaba adscribiendo a una Investigación Colaborativa, se redujo cuanto fue posible la puesta en práctica de metodologías occidentales rígidas o cuantitativas, se dejó en la mínima expresión el control sobre las “mingas” y se siguió el camino investigador propio de los pueblos del Cauca.

i. La minga¹⁴⁰

¹⁴⁰ Las mingas se realizaron entre julio de 2011 y octubre de 2012, de acuerdo con el diseño aprobado para el proyecto de Cooperación Internacional referido en la Introducción –la construcción participativa y comunitaria de un currículo en Comunicación Propia para la UAIIN-, que fue el punto de partida de la investigación. Se desarrollaron 5 mingas de pensamiento regionales y dos mingas zonales, fuentes de obtención de datos ampliadas con la observación participante, las entrevistas y los diarios de campo, con la revisión bibliográfica y la sistematización de otras reuniones grupales como Cumbres y Foros.

La recogida de la información se obtiene de **La minga**, que es la herramienta etnometodológica que vamos a utilizar para la producción de los sentidos, respetando la perspectiva de trabajo y reflexión pueblos involucrados¹⁴¹.

Minga es una palabra de origen indígena andino que hace alusión a una forma de ayuda mutua y de trabajo recíproco (Mariátegui, 1964). Históricamente, la minga semanal consiste en apartar un día para llevar a cabo actividades que buscan beneficiar a toda la comunidad y que tenían que ver sobre todo con actividades agrícolas. Repasemos algunas de las características que se atribuyen a la minga:

Un medio para fortalecer la **solidaridad** así como (...) un foro para discutir los asuntos y problemas del día. En este sentido, el trabajo tiene un valor no sólo por su importancia económica, sino también por la oportunidad que proporciona para **socializar** y llegar a soluciones creativas para los problemas. (Gow, 2010:141. *Énfasis añadido*)

Que hace alusión al trabajo mancomunado, apoyo mutuo, sentido de **comunitariedad**. Minga en el Cauca indica principalmente una forma de trabajo colectivo, sin reconocimiento salarial y a cambio se retribuye con alimentos, parte de la cosecha y fiesta. (Cyril Perret, Socorro Maníos y Graciela Bolaños, documento de trabajo UCM-CRIC, 2010. *Énfasis añadido*)

Ezequiel Vitonás, exalcalde de Toribío y exconsejero de la ACIN, describe así la minga:

Ha sido una de las formas más tradicionales de las comunidades, que consistía en citar una gran cantidad de personas vecinas, dependiendo del tamaño del animal y este a su vez del tipo de trabajo que se fuera a realizar, para compartir durante las actividades y al culminar estas labores; en esta práctica se compartía todo el animal ya sazonado (...) Aquí no se miraba el valor del animal, sino que lo importante era poder reunirse para compartir trabajo, alimentos y en la tarde chicha de maíz; era una

¹⁴¹ Hasta donde se ha podido constatar, no esta la primera tesis que utiliza este método, aunque no se han encontrado otras que se presenten para la obtención de Título de Doctor y en un campo no adscrito a la antropología. La más cercana sería la tesis de grado de Vilma Almendra (2010), quien expone que su metodología “se basó en construir, sobre la base de mecanismos culturalmente apropiados y vigentes, un espejo en el que el propio proceso sirvió para observar la relación histórica entre comunicación y supervivencia” (:19)

convivencia tradicional. En estas labores se desarrollaba todo un **proyecto oral** previamente (...) quien invitaba era el encargado de cubrir todos los gastos para los que trabajaban y familiares de estos que iban a ayudar a cargar comida para la casa y otros que en ocasiones aparecían para tomar la chicha, así que para todos no había ninguna miseria. (Sandoval, 2008: 62. *Énfasis añadido*)

Más tarde, el proceso de etno-reconstrucción semántica (de resignificación a partir de la cosmovisión de cada pueblo) ha consensuado un significado ampliado de la Minga: significa “trabajar todos juntos, todos hacer un mismo esfuerzo”, buscando una meta colectiva (Jerónimo Valencia, *comunicación personal*, 10 de noviembre de 2010).

Y en un momento de ese proceso de resignificación se ha desarrollado una variante, la **Minga de Pensamiento** que recoge el diseño metodológico de esta investigación¹⁴²: “Es el espacio para la **creación y re-creación de los conocimientos** y saberes adquiridos desde las raíces culturales, desde el corazón de los pueblos, y es a la vez una estrategia para acceder y generar nuevos conocimientos” (Bolaños, 2009. *Énfasis añadido*)

Su importancia radica en su dimensión constructiva, a nivel social, cultural y político, que se hacen visibles en estas definiciones: permite colectivizar el proceso; compartir conocimientos y experiencias de acuerdo a las formas propias de pensar; orientar estrategias y acciones. Y además, tiene un valor comunicativo que fortalece la reproducción social y cultural. Jerónimo Valencia, líder de la comunidad de López Adentro, en el norte del Cauca, define así la minga: “Las mingas se utilizan para trabajar, cocinar, pensar, **la palabra se usa en muchas formas**. Es una reunión de ideas, de esfuerzos, y cada uno pone algo” (J. Valencia, *op.cit.* *Énfasis añadido*)

Resumiendo, la minga es un espacio de trabajo relacional, colectivo y comunicativo, que establece paradigmas, conceptualiza y hace avanzar los consensos que luego servirán de base para reivindicaciones políticas, justificaciones culturales, y

¹⁴² En este punto sí se ha encontrado un precedente: la tesis doctoral de Carlos Mosquera, adscrita al departamento de Ciencias Políticas defendida en 2015 en la UCM. Investiga los resultados de las mingas de pensamiento del pueblo yanacona, también en el Cauca, en su proceso de reconstrucción territorial y cultural.

producción de reservas de sentido¹⁴³. Como método de investigación, es una herramienta de *construcción colectiva del conocimiento*, y respecto a su carácter comunicativo supone un emplazamiento y un movimiento, una *reflexión comunitaria hacia la acción*.

Características metodológicas

Esta técnica de producción de información podría ser comparada con otras con las que guarda relación. Así, se asemeja a la educación de adultos de Paulo Freire, en cuya escuela todos son parte del mismo proceso, del cual todos aprenden, y su aprendizaje tiene un objetivo concreto, está integrado en la vida cotidiana del pueblo, ligado a la construcción de sentido común, a la toma de conciencia de su condición y a la posibilidad de integrarse activamente a un proceso de cambio. (Alcocer, 1998). También a la IAP, en cuanto a compromiso y participación (VVAA, 2009), sin embargo la minga supera el intervencionismo occidental que supone la moderación y orientación por “expertos” y “técnicos” de afuera.

Atendiendo a las caracterizaciones de Piñuel y Gaitán (1998; 1995) o Ibáñez (1986) sobre los grupos de discusión, se podría hacer un paralelismo con las mingas, ya que estas son reuniones grupales, aunque definitivamente más desestructuradas de lo que la metodología occidental desearía para optimizar su eficiencia. En nuestras mingas, se ha reunido a estudiantes, comunicadores empíricos, académicos, algunas autoridades, extranjeros, periodistas visitantes, miembros de base de la organización, líderes y activistas de *adentro* o de *afuera*. Según las funciones que observan los autores, se podría interpretar que un polo regresivo estaría formado por los novatos en cualquier ámbito y los comunicadores de pequeñas emisoras aisladas, con un bajo concepto de sus propias capacidades. Mientras, un polo progresivo lo compondrían los líderes de la organización, ponentes principales y veteranos con experiencia en medios, también

¹⁴³ En el sentido de la *investigación orientada hacia la acción*, la “palabra que camina” (Rozental, 2009) se traduce en una tipología más de minga: La minga de resistencia, una forma masiva y pacífica de manifestación de la que nos ocuparemos en el Capítulo 5 y 6.

académicos y personas “de ciudad”. En la intersección o frontera se situaría la mayor creatividad comunicativa¹⁴⁴.

Sin embargo, la minga no funciona *exactamente* con los parámetros de un grupo de discusión, ni siquiera en su variante de socioanálisis conversacional (Ibáñez, 1986). La diferencia fundamental está en su constitución: la minga no es singular, no nace con vocación de unicidad y su formación no responde a una estructura prefijada, y no busca ni la máxima homogeneidad ni la mayor diferencia (Bernardo Russi en Galindo, 1998). Los participantes de la minga no tienen ni mantienen un compromiso con su participación más allá de su sentido de comunidad¹⁴⁵ y los únicos límites a ese compromiso lo dan las prioridades singulares que puedan aparecer.

Las mingas de pensamiento son metacomunicativas: aunque se parte de un universo de referencia que provoque la discusión, no tiene barreras ni referenciales ni temáticas ni cognitivas, como pone de manifiesto la tendencia de estas mingas a reconceptualizar la terminología –sobre todo en grupos interculturales pero mayoritariamente monolingües en español-, así como a salirse de los caminos marcados por los orientadores, a saltar de idioma sin traducción, o -atributo destacable- a cambiar de orientadores en una misma sesión o incluso a seleccionarlos de forma aleatoria o voluntaria. **No busca el control del discurso, sino la legitimación del discurso producido y su incorporación al repertorio de sentido.** No es una *representación* de la vida real: *es* la vida real.

En este sentido va más allá del mero decir, hacia el hacer. Al convocar una minga de pensamiento se esperan cambios, un rasgo que comparte con el socioanálisis, o con la asamblea, que es también una instancia de decisión. Pero tampoco se identifica literalmente con la asamblea, pese a rasgos comunes como su dinámica masiva,

¹⁴⁴ En esta investigación, para resultar más operativos se intentó establecer un grupo básico de composición de la minga con algunas características tomadas del socioanálisis, como la diversificación de las variables para obtener mayor representatividad y de modo que, si no sus miembros, los atributos de sus miembros sí fueran estables y se contara con una base permanente. No fue posible conseguir esa estabilidad, pero no se buscaba la fidelidad metodológica de un grupo de discusión, sino la abundancia discursiva para una interpretación hermenéutica –y para la legitimación de los resultados-, cosa que se logró.

¹⁴⁵ Entendida tal como se ha expuesto a partir de los aportes de Weber o Park.

desestratificada, intergeneracional, desigual, oral y democrática (Alberich Nistal, 2008; Gaitán y Piñuel, 1998; Galindo, 1998; Ibáñez, 1985). Al igual que en una asamblea, sus productos son después utilizados por los propios asamblearios: pero las mingas suelen ser trabajos previos a las Asambleas comunales, a las que nutren de contenidos.

Además no es necesario pertenecer a un grupo o a una sociedad para participar: a diferencia de una asamblea organizacional, cualquier persona que no sea explícitamente rechazada (en general, agentes armados o periodistas de los grandes medios comerciales) puede asistir, tomar la palabra, discutir y votar como cualquiera (más al estilo *ágora* del 15-M español). Los pueblos andinos han introducido algunas “maneras” occidentales –por ejemplo las características de ejecución de la Técnica de Grupos Nominales- para mejorar la velocidad de la reflexión y alcance de conclusiones en las mingas, como la división de los participantes en subgrupos de trabajo, que en general cumplen esa función¹⁴⁶.

Las decisiones no se toman por mayoría sino por aplastamiento: una argumentación o un debate pueden alargarse de forma indefinida hasta que se haya convencido a todos aquellos que sigan con ganas de votar. Por lo mismo, las mingas de pensamiento son constantes e insistentes (en muchos casos, redundantes, algo que critican muchos participantes): para que de todos los que participan se pueda extraer innovación, creatividad y decisiones orientadas a la acción, pueden ser necesarias un sinnúmero de mingas. Sin embargo, una vez finalizadas y *puesta la palabra a caminar*, la legitimidad de las acciones resulta incuestionable para la comunidad¹⁴⁷. Lo que aprueba la minga es inapelable (...hasta que otra minga lo anule).

¹⁴⁶ Estas “subcomisiones” suceden normalmente cuando el número es grande y en los primeros momentos (en los primeros dos días de una minga, por ejemplo), de modo que después todo el mundo pueda conocer y debatir cada reflexión de cada grupo. Se ha normalizado el uso de límites temporales para estas subcomisiones, pero eso lleva, por ejemplo, a que se den más casos de indolencia y desinterés junto a los de liderazgo o... “prevaricación” de la palabra –en el sentido de orientar el sentido en función del interés propio-. Con estas “novedades” se aprecian ventajas e inconvenientes comunes a los Grupos Nominales (P. M. Gutiérrez, 2001), por ejemplo que los subgrupos se jerarquicen, o no se llegue a ninguna conclusión en algún grupo, también que se suavicen los liderazgos o emerjan otros nuevos.

¹⁴⁷ Algo muy difícil de aceptar para el común occidental, que les/nos desespera por la reiteración y la parsimonia. Los indígenas del Cauca hacen suyo el aforismo Muisca: “Lento es lejos”. Los investigadores que lo comprenden, como hizo tras cierta resistencia Luis Guillermo Vasco (2002) concluyen que se trata

De modo que se puede interpretar esta práctica comunicativa como un método de investigación para la acción. Con esta lógica, el CRIC construyó su estrategia investigativa, que incorpora el diálogo políticamente comprometido, aceptado y enarbolado para dar legitimidad a la acción, pues todas sus estrategias están basadas en el proceso histórico de dominación y resistencia.

Esta reflexión somera quiere abrir la puerta a la posibilidad de una investigación que caracterice y categorice la minga como etnometodología independiente. Este aporte inicial deja entrever las posibilidades teórico-metodológicas que puede incorporar en los campos de la sociología y la comunicación, y se insinúan las brechas y falencias a cuyo cierre puede contribuir un futuro estudio.

Como dice Tomás Rodríguez Villasante, en un artículo en *El Viejo Topo* (octubre de 1996, p.30) “democracia de gestión y de resultados concretos hechos por participación es el único lenguaje que realmente puede devolver a la ciudadanía su condición de tal. Lo demás son discursos”. El compromiso de la comunidad con sus propias problemáticas y soluciones es la fuente principal de la cohesión social, y la participación en las mingas, su vehículo más directo para lograr un marco de referencia común.

ii. Técnicas complementarias

Junto a las mingas aparecerán, de forma secundaria, otras técnicas etnográficas que ayudarán a la profundización metodológica (Russi, en Galindo, 1998) son la observación participante –durante las mingas, en la convivencia comunitaria, en las dinámicas organizativas y en las II Cumbres Continentales de Comunicación Indígena, las entrevistas semiestructuradas y los diarios de campo.

Observación Participante

Pablo Gómez Montañez (2010) aporta en su reflexión sobre la observación participante la idea de la “simetría” presente en esta práctica. Cuando el observador es

de parte de un proceso para llegar a un consenso de grupo a través de la reflexión colectiva. Es una reunión de investigación.

observado entra en juego la comunicación, afirma. El texto de Gómez Montañez se refiere al investigador (... como “medio/ador”... y el medio es el mensaje): “su encuentro con otra cultura y las transformaciones que ello lleva consigo, implican un claro modelo de comunicación” (:48). El objeto llega a ser un *sujeto* interesante para quien lo observa. Pero la observación participante a la que nos referimos en esta tesis, que por supuesto se inicia con estos sentidos, los supera gracias a la Investigación Colaborativa. El Observador Participante resulta ser a su vez un objeto-sujeto interesante para el que lo observa, que es la comunidad indígena en reflexión, primitivamente objeto del investigador..., y así ambos investigador y comunidad tienen roles simétricos como observadores y observados¹⁴⁸. La voz expuesta e interpretada por la comunidad incorpora también su encuentro respectivo con la cultura del investigador, y se puede dar un proceso creativo en la frontera. La observación participante se ve superada y transformada por el proceso vivido de la investigación.

Entrevista cualitativa

En cuanto a la **entrevista cualitativa**, enriquece el conocimiento de la realidad con la visión de los actores, colaboradores y otros investigadores. Se realizan 32 entrevistas a ciertas personas clave en la construcción o el análisis de los procesos indígenas, y ya que la entrevista supone un “entrever, ver uno al otro” (Sierra, 1998) constituye un momento dialógico apropiado en distintos estadios, iniciales o de ampliación. Las entrevistas han contribuido a llenar los vacíos que dejaba la revisión bibliográfica; a cotejar las afirmaciones de los investigadores externos; también han ayudado a definir conceptos en los primeros acercamientos, y por último han resultado muy valiosas a la hora de enfocar las proyecciones y las posibilidades futuras. La técnica de la entrevista será trascendida después por la dinámica de inmersión que proporciona la investigación colaborativa, que rechaza la posición dominante del entrevistador, mejorando así la experiencia de transformación intersubjetiva (lo que a efectos prácticos significa un diálogo o un debate (VVAA, 2009).

¹⁴⁸ Esto puede suceder en un entorno idílico o utópico, puede ser una aspiración deontológica, pero consideramos que no hay investigación “inocente”. Apenas podemos mantener alerta la consciencia para tratar de descubrir las tentaciones etnocéntricas, pero ciertamente, cuanto mayor es el nivel de participación de la comunidad en la investigación, más sincrética se desarrolla.

Diario de Campo

En el diario de campo, muy útil para recuperar el cronotopo de la investigación – las primeras impresiones, el proceso transformador, las conversaciones informales, espacios, intuiciones- se pueden observar tres momentos, parafraseando a Nietzsche (1883) y a Susan Sontag (citada por Gómez Montañez, 2010):

1) *El camello*, en noviembre de 2010, durante el primer encuentro con las comunidades indígenas del Cauca y en medio de su primera reflexión a gran escala sobre la comunicación, en el marco de la I Cumbre Continental de Comunicación Indígena. La redacción y las transcripciones tienen una característica esponjosa, en la que todo resulta “exótico” y se intenta absorber en bruto, de forma voluntariosa y acumulativa, tratando de “descubrir un yo en el otro”.

2) *El león*, registrado en julio de 2011, en las primeras fases del trabajo de campo estructurado. No se aprecia ningún atisbo de la catarsis buscada, sino que se caracteriza por la confrontación entre realidades, en la lucha y tratando de conquistar un lugar en el (nuevo) mundo. A la postre, el choque resulta creativo.

3) *El niño*, elaborado entre junio y octubre de 2012, durante la segunda etapa del trabajo de campo: un registro de síntesis dialéctica, en el que la confrontación deja paso a la cooperación (Maturana, 2008), y se hacen patentes el juego y la intercambio arbitrario de roles. La lucidez “infantil” deshecha de prejuicios va más allá del respeto mutuo hacia un entendimiento mutuo (Gow, 2010) que no es ni asimilador ni transformista, sino un reconocimiento compartido de la validez de los “mundos posibles” (Escobar, 2003; Galindo, 1997) de los distintos tipos de conocimiento.

4.2.2. El tratamiento de la información. Modelo analítico integrado

Los diagnósticos que aquí se van a formular se basan en dos tipos de información, la que llamamos *recopilada* a través de documentos sistematizados a partir de datos preexistentes (fuentes secundarias), y la información *producida* mediante

técnicas de investigación cualitativa (fuentes primarias)¹⁴⁹. La primera alude al análisis documental y la segunda al trabajo de campo con sus diversas técnicas empleadas.

La producción de información en el trabajo de campo ocurre sobre la base de tres técnicas de recogida, como hemos señalado: 1) el registro etnográfico (observación participante y diario de campo), 2) la entrevista semiestructurada y 3) La minga de pensamiento. La información recogida o producida con la utilización de estas tres técnicas será sistematizada y explotada por medio de un modelo analítico integrado. Integrado, porque permite “vaciar” toda la información (los resultados en bruto de la aplicación combinada de técnicas) en un sistema categorial conjunto -a partir del marco conceptual de la propuesta- independientemente de la técnica por la que hayan sido obtenidos o producidos.

Se trata de una propuesta metodológica que debe ser capaz de interpretar, a través esas categorías, la información recopilada y sobre todo la producida en el trabajo de campo. En este sentido categorías y subcategorías se irán modificando (ampliando, sustituyendo...), conforme vayamos procesando la información. Partiremos de unos ejes aglutinadoras desde los que se iniciará la sistematización y se irán configurando otras, que apuntarán al esquema conceptual, al mapa lógico de resultados.

Esta investigación se define en cuanto a la aplicación de un método como una “**sistematización de experiencias**”, que va a seguir la guía interrogantes y trayectos que plantea Oscar Jara (1994) en su modelo (preguntas, reconstrucción, ordenamiento y categorización, y conceptualización), y se triangulará en su ejecución con las perspectivas mostradas por Joanne Rappaport y sus colegas nasa, creando caminos en espiral, trayectorias de ida y vuelta ampliadas por la “recíproca mediación del ‘a través de’” (Vidal, 2003). Lo etnográfico y lo comunicológico se conjugan en un intercambio colaborativo entre sujetos que dialogan y reflexionan sobre sus prácticas.

¹⁴⁹ Se escoge el enfoque cualitativo, utilizado principalmente en las ciencias sociales, por su objetivo característico: no busca la réplica, sino que pretende obtener significados de los datos recolectados. Se suele acompañar de metodologías inductivas (exploración y descripción) para luego generar perspectivas teóricas, que es el fin de esta investigación. Este tipo de enfoques proporcionan riqueza interpretativa, profundidad y amplitud de ideas y ayudan a contextualizar el fenómeno observado.

A continuación, esta sería la aplicación del modelo de sistematización de Jara al presente estudio de caso:

A) PREGUNTAS METODOLÓGICAS INICIALES.

- **Para qué queremos sistematizar (objetivo)¹⁵⁰:**

Para comprender y compartir el proceso de reflexión y las conclusiones que de él se han obtenido.

Para obtener un sistema (un universo relacionado) de los sentidos que sobre la comunicación y sus prácticas reconocen –y construyen– los comunicadores indígenas y actores relacionados (intelectuales, pedagogos, autoridades...)

- **Qué experiencia queremos sistematizar (objeto):**

Las *mingas de pensamiento* sobre la comunicación indígena, realizadas en el marco de un proyecto de elaboración participativa de un currículo para los estudios de Comunicación Propia en la UAIIN.

- **¿Qué aspectos centrales de esas experiencias nos interesa sistematizar? (Eje)**

El Eje de la sistematización es: La conceptualización (la problematización) del sistema de comunicación indígena, en relación con sus sentidos **funcionales¹⁵¹**.

¹⁵⁰ Según Jara, el propósito que lleva a escoger una sistematización sobre otras formas de tratamiento es “realizar una interpretación crítica de la realidad para lograr su transformación” ya que, para poder “comprender” por qué sucede lo que se observa, es necesario un análisis y una interpretación crítica integrada con los distintos procesos sociales relacionados.

¹⁵¹ Teniendo en cuenta que nuestro marco teórico se centra en las relaciones de poder (colonialista), se nutre de las teorías de la movilización social y de las formas propias de autodeterminación a partir del concepto de diferenciación identitaria, entendemos que la reflexión sobre la comunicación procede de una “comunidad” y la construcción de sus prácticas responde a unas funciones sociales, que organizan sistémicamente las interacciones. Estas funciones son el eje de la investigación.

B) RECUPERACIÓN DEL PROCESO

• Reconstrucción

Para reconstruir *el proceso* utilizaremos las siguientes fuentes y materiales¹⁵²:

- Observación participante/colaborativa¹⁵³.
 - Diario de campo y aportaciones construidas de forma colaborativa
 - 32 Entrevistas cualitativas y “diálogos” semiestructurados con participantes e informadores clave complementarios:
 - Comunicadores indígenas
 - Orientadores y responsables de políticas de comunicación
 - Pedagogos
 - Intelectuales / Investigadores
 - Colaboradores y asesores externos
- Técnicas de grupo: Mingas de pensamiento, Cumbres y Encuentros.
 - I y II Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala (2010; 2013)
 - Relatorías de un Encuentro Preparatorio, 5 Mingas de Pensamiento Regionales y 1 Minga de Pensamiento Zonal (2011-2012)
 - Minga Zonal extraordinaria de comunicación en Toribío, sobre libertad de prensa en contexto de violencia. (2012)
- Documentación y fuentes bibliográficas¹⁵⁴:

¹⁵² El **Anexo 6** recoge el listado desglosado de todos los materiales de análisis empleados para la reconstrucción del proceso. La relación de las mingas aparece desglosada previamente a la explotación (Capítulo 7).

¹⁵³ Para que el trabajo de campo no se vea distorsionado por la ausencia de límites, se ha desarrollado en una sucesión de aproximaciones –en el papel del participante reflexivo- y espaciamentos –en el papel del reflexionador que reordena las interpretaciones (con la dificultad del “distanciamiento” (Ricoeur, 1986), de entrar y salir de la discusión metódica permanente de las reglas de valoración y la construcción cultural de las mismas... Habermas, 1978)

- Declaratorias y Actas de la I y II Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala.
 - Relatorías de la Comisión de Seguimiento de la I Cumbre.
 - Declaratorias Congresos de Comunicación Indígena
 - Declaratorias I y II Foro Nacional por una Política Pública Diferencial en Comunicación Indígena (2012; 2014)
 - Documentos de trabajo internos del CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca)
 - Documentos de trabajo internos de la UAIIN (Universidad Autónoma Indígena Intercultural)
 - Material videográfico de elaboración indígena
 - Documentos y declaraciones de las organizaciones internacionales (ONU, OIT, PNUD)
- **Ordenamiento y Clasificación de la Información:**

Para reconstruir el proceso *según el eje* seleccionado para la sistematización (la conceptualización de la Comunicación Indígena desde el punto de vista de su función social), proponemos una clasificación que permita explotar los resultados desde un sistema de categorías que se ha construido de forma *inductiva* -a medida que se examinan los datos (G. Rodríguez, Gil, y García, 1996; Salguero, 2004)- empleando la terminología y clasificación propias, surgidas de la experiencia indígena y de la observación participante:

Los referentes de intra e interculturalidad se identifican en los pueblos caucanos en las categorías de **adentro y afuera**¹⁵⁵. Varios autores (como

¹⁵⁴ Documentación de apoyo a la sistematización, independiente de las fuentes secundarias utilizadas para reconstruir el proceso histórico. Son insumos tanto para la investigación como para el propio proceso de producción de sentidos. Parte de estas fuentes se deriva de los mandatos de las Cumbres y Encuentros sobre comunicación, se alimentan de las reflexiones colectivas previas y nutren a su vez a las mingas que les suceden.

¹⁵⁵ Adentro y Afuera existen incluso subcategorizadas...: existe un adentro y un más adentro –ser nasa-nasa, ser misak-misak, referencias del círculo de intimidad comunitaria, cobran mayor importancia en tiempos, éstos, de reconstitución étnica de algunas identidades indígenas-. Esta subcategoría se apreciará en la interpretación de la información sistematizada.

Bustos y Marulanda, 2013; García, 2005; Giménez, 2000; Gow, 2010; Polanco y Aguilera, 2011; Rappaport 2008a, 2008b; Rappaport y Ramos, 2005) que trabajan en este contexto intercultural, entienden que existe en ellas una **epistemología de frontera**. Un concepto que se aplica a los actores, conocimientos, sentidos y emplazamientos que se encuentran en un flujo, en una *relación* entre el adentro y el afuera. Tomando las interpretaciones de Bourdieu o García Canclini (1989; 2000) sobre las fronteras, nos referimos a un emplazamiento móvil, líquido (Bauman, 2003), una encrucijada sobre la cual los dos polos –adentro y afuera- ejercerán una “gravedad” para la aproximación de los elementos fronterizos hacia uno u otro lado. Del mismo modo, la interacción comunicativa desde (y entre) cada “posición” contribuye a la resignificación constante de esos elementos intermedios y a su reposicionamiento, así como a la persistencia de “la diferencia” identitaria, en este caso étnica (Barth). Se toma como hipótesis que es en este no-lugar liminal donde se produce la transformación.

Con este planteamiento se construye la siguiente categorización, inductiva y preliminar:

Perspectivas y categorías:

- *P1: La construcción teórica (desde dónde, insumos epistemológicos e instrumentales):*

CATEGORÍAS¹⁵⁶

- Insumos considerados como propios (*de Adentro*)
- Insumos considerados como ajenos (*de Afuera*) : apropiados o rechazados
- *Insumos en la frontera: riesgos y posibilidades*
- *P2: La prospección¹⁵⁷ práctica (para qué: sus funciones –praxis- y relaciones):*

¹⁵⁶ La construcción teórica se atraviesa por el marco teórico de estudios de la identidad como construcción desde la perspectiva dialéctica (interacción simbólica, intersubjetividad, expuestas en el capítulo anterior)

CATEGORÍAS

- *Hacia ‘Adentro’* (subcategorías de relación: de cooperación o de contradicción/confrontación...)
 - *En la frontera* (situación *relativa* respecto al mundo, desplazamiento en los límites –boundaries-)
 - *Hacia ‘Afuera’* (subcategorías de relación: de cooperación o de contradicción / confrontación)
- *P3: Los Resultados: SISTEMA DE SENTIDOS Y FUNCIONES.*

4.3. DISEÑO DE EXPLOTACIÓN

“Si el objeto cognitivo es explicar, todo adquiere el perfil necesario para construir un esquema de relaciones causales que construyen los fenómenos investigados” (Galindo, 1998:355)

4.3.1. El camino hermenéutico

El camino hermenéutico que se va a seguir para sonsacar resultados a esta investigación comienza con el trabajo arqueológico de recuperación de los procesos de construcción de sentidos. El carácter histórico, inserto en un contexto, de la hermenéutica, y la necesidad de acercar los conceptos expresados a la comprensión, nos piden en primer lugar un esfuerzo por hallar los *pre-supuestos* del discurso –que otros autores llamarían los “imprintings culturales” (Morin, 2000), los “relatos” asumidos o los “*aprioris* históricos”- (Foucault, 1970, 1969).

Hay que tener en cuenta que la literatura sobre la mayor parte de los presupuestos comunicacionales de los pueblos indígenas es escasa, lo que dificulta el trabajo arqueológico “textual”, de modo que será complementado con grandes dosis de

¹⁵⁷ La “prospección” práctica se atraviesa por los conceptos de poder (desde la perspectiva de “potencia”), revisados en el capítulo anterior. Sumados a las teorías sobre las *relaciones* de poder, encontramos también dos polos hacia los que se orienta la “negociación”: las subcategorías de confrontación y de cooperación. Según la lógica dialéctica, ambas formas son susceptibles de llevar a la construcción, que es lo que nos interesa investigar.

interrogantes a los actores y con muchos acercamientos a las fuentes vivas del conocimiento: los mayores. A tenor de lo expuesto, desarrollamos el siguiente planteamiento:

Ágnes Heller (1991) divide el “conocimiento verdadero”, plausible, al que aspira el método hermenéutico, en dos campos: El “*conocimiento nuclear*” lo compondrían aquellos saberes que, después de profundizar en las distintas fuentes, serían accesibles desde cualquier punto de vista, por cualquier analizador. Hechos, e interpretaciones de los hechos, que se compartirán independientemente del proceso interpretativo que se utilice. Las expresiones de las mingas, el recorrido de los hitos en la construcción de un sistema de comunicación o los puntos clave del proceso de la emergencia del movimiento indígena serían parte de estos conocimientos “disponibles”.

Por otro lado, el “*conocimiento anular*” supone una “interpretación comprensiva” a partir de un punto de vista particular (Vidal, 2003). De ahí la importancia de la perspectiva teórica, la atención a la epistemología indígena y la orientación de los sentidos en cuanto funcionales para los planes de vida del movimiento indígena. Para el trabajo hermenéutico central, la comprensión de los sentidos de la comunicación para los indígenas surcolombianos, proponemos circular en torno al estudio interpretativo de la acción plasmada como discurso¹⁵⁸, con un sistema trilémico de la interculturalidad que se basa en distintas fuentes:

Eduardo Vizer (2006) propone un análisis multidimensional para grupos sociales, coherente con la categorización propuesta (Adentro/afuera/frontera), una ida y vuelta “desde el nivel de los hechos observables empíricamente, a “hechos” contruidos o interpretados por un observador (que pueden ser los propios actores sociales involucrados)” (p.2).

Las relaciones intersubjetivas de los actores sociales se “construyen comunicativamente” a partir de tres funciones, según el autor: a) la autorreferenciación,

¹⁵⁸ Los procesos de investigación con estos enfoques no son lineales, sino inductivos y recurrentes; Este enfoque se puede definir como un conjunto de prácticas interpretativas que hacen visible el objeto de observación y lo convierten en representaciones (observaciones, anotaciones, grabaciones, documentos...). Es un enfoque naturalista, porque estudia a los objetos o seres vivos en sus contextos o medios naturales, e interpretativo porque intenta encontrar sentido a los fenómenos (G. Rodríguez et al., 1996)

-la representación de sí mismo ante el Otro-; b) la interreferenciación –la mutua actividad de representación entre los actores, la interacción mutua-; y por último, c) la actividad de referenciación, -aquello de lo que los actores hablan –en este caso, el discurso- (y, añadido, la no-referenciación).

Pues bien, con estas interacciones simbólicas entiende el autor que se puede construir “una especie de ecología sociocultural y comunicacional transubjetiva [*sic*]”, para todos los dominios de la realidad social. En este sentido, tratamos de estudiar con este grupo social las estrategias (comunicativas) que usan para “desempeñarse en las diferentes escalas de tiempo y de espacio dentro de las cuales construyen sus prácticas y sus perspectivas de vida”.

Vizer plantea ciertas variables para el análisis de la autorreferenciación, de las que partió una de las líneas de reflexión para construir a la postre el modelo de relaciones heurístico que sigue esta investigación. Los ejes que propone son:

- Estructuras productivas e instrumentales
- Organización política y formas de poder
- Procesos comunicativos/simbólicos, prácticas cotidianas: normas y valores
- Cronotopos (dimensión espacio temporal: memoria, procesos, territorios sociales)
- Vínculos “afectivos” de asociación interpersonal (un nosotros: identidad colectiva)
- Cultura mítica (que articula la identidad social)

Al autor, considero, se le escapa en esta clasificación una variable que sin embargo sí asume a la hora de construir su método: esas “perspectivas de vida” que atraviesan todos los ejes de la autorreferenciación como una meta; los desiderátums que en las comunidades indígenas se plasman en un “Plan de Vida”.

Por otro lado, el “emplazamiento” y su carácter trilemico ha sido trabajado por distintos autores, con más o menos poética y creatividad, siempre en la tradición de la intersubjetividad, por ejemplo en la teoría de los campos de interacción de Bourdieu, o

en la rizomática de la constitución del ser relacional (el ser-en el mundo/con los otros) de Deleuze (1976) que también habla de un proceso triple de “impresión-pliegue-expresión”.

Armand Mattelart nos regala en La Comunicación-Mundo, un nuevo trilema para la interpretación de las culturas:

La cultura se entiende aquí como esa memoria colectiva que hace posible la comunicación entre los miembros de una colectividad históricamente ubicada, crea entre ellos una comunidad de sentido (función expresiva), les permite adaptarse a un entorno natural (función económica [*hoy ecológica*, Piñuel, 1995]) y, por último, les da la capacidad de argumentar racionalmente los valores implícitos en la forma prevaleciente de las relaciones sociales (función retórica, de legitimación/deslegitimación). Son esas tres dimensiones de la cultura las que el filósofo Jürgen Habermas reúne en la trilogía, lenguaje, trabajo, poder. (Mattelart, 1993: 338)

Esa cultura se mueve, en nuestro ejemplo de estudio, de forma centrípeta y centrífuga, y en una combinación micro-macro, intra e inter, de apropiación y de propuesta. Sus dimensiones colaboran tanto a nivel interno, en el continuo reposicionamiento de la cultura en la identidad social; como en el externo, como emplazamiento “en-el mundo”. Las funciones que recoge adquieren más significados relacionándolas con las posteriores adaptaciones: Función expresiva/ lenguaje / comunidad de sentido, código; Función económica / ecológica / trabajo/ adaptación al entorno; Función retórica / poder/ comunicación y legitimación. O, en espiral, *referenciación-adaptación (representación/ emplazamiento-)autonomía/poder*.

Otra terna es la que propone Foucault para *excavar* en el discurso. En la tensión capilar del poder encuentra tres mecanismos de control del discurso, y todos ellos nos remiten al **poder, la identidad y el conocimiento**: la exclusión –que nos remite al poder adentro/afuera-, el rechazo y separación –que produce la diferencia y nos remite a la identidad y la alteridad- y la oposición “verdadero”-“falso” –categorías coercitivas que nos remiten al conocimiento, y justifican el poder mediante el *saber* y actúan fijando la posición identitaria-. Ahora bien, del mismo modo que atenderemos a los controles sobre los que advierte Foucault, también se ponen de relieve los mecanismos

de fractura de esas limitaciones, las revoluciones discursivas y actuantes (la praxis comunicativa como ruptura) que vuelven a liberar la palabra¹⁵⁹ incluso ante los factores represivos del propio diálogo sociocultural.

4.3.2. La espiral hermenéutica

La circularidad [o, *parafraseando: la espiral...*], a la vez mediadora y reproductora de nuevas diferencias, que resultan de la concepción multidireccional del tiempo consecuente con la noción de “emplazamiento”, habilita la posibilidad siempre abierta de afrontar un mismo acontecimiento desde perspectivas muy diferentes, lo cual diversifica ilimitadamente las múltiples trayectorias del devenir del sujeto emplazado. (Vidal, 2003: 165)

Figura 4. La espiral hermenéutica



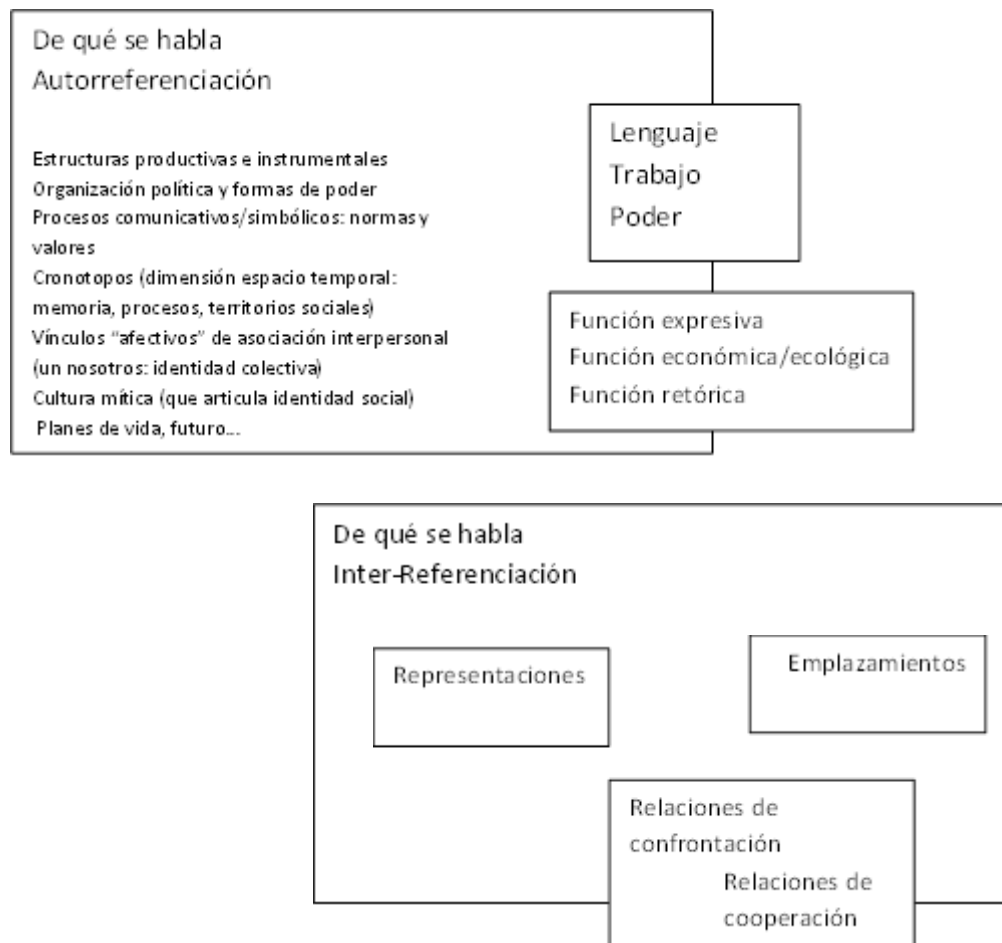
La doble espiral. El símbolo más representativo de la cultura Misak, que comparte también la cosmovisión Nasa¹⁶⁰, representa la deriva histórica en la que el punto de inicio replica sus lógicas, sus categorías, en el punto de llegada. Representa asimismo un camino de ida y vuelta en el que los puntos de inicio y de llegada se alimentan del proceso, mutando en cada

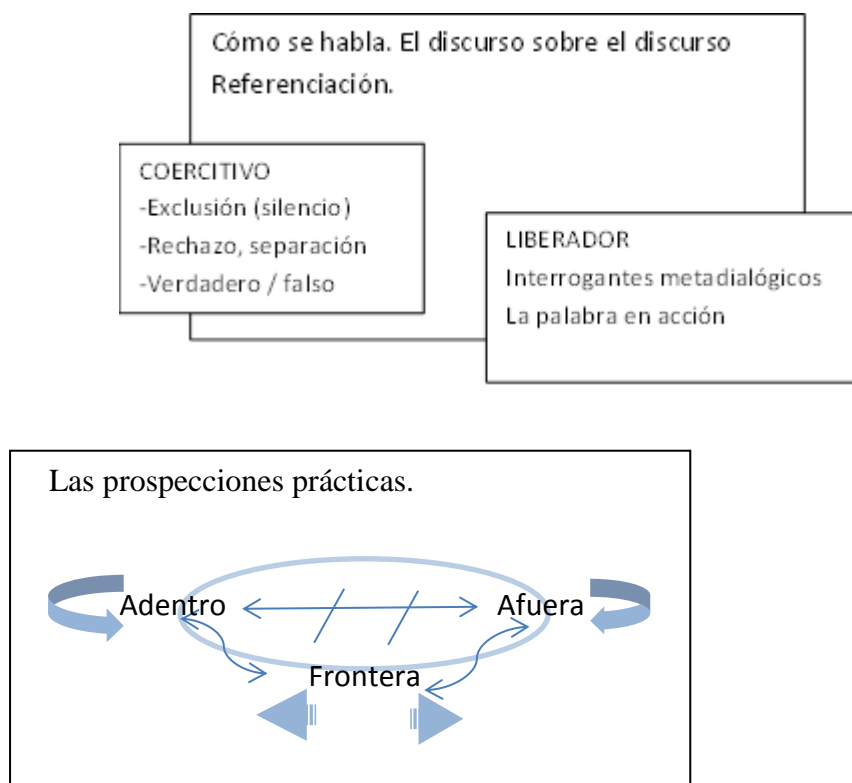
¹⁵⁹ Una metáfora, “liberar la palabra”, que aprobaría Edgar Morin, quien ha trabajado las categorías de la Resistencia, y la capacidad del diálogo para abrir brechas en los controladores “imprintings” culturales (Morin, 2000)

¹⁶⁰ Un símbolo compartido con varios pueblos más del Cauca, aunque aquellos son los más representativos. No son los únicos, se trata de un símbolo cosmogónico presente en muchas culturas originarias de América. Por ejemplo en las culturas quechua y aymara, la espiral se vincula con *Pachakuti*, el “terremoto”, el término que define fundamentalmente la transformación, pero también el retorno... a decir de Miguel Rocha Vivas, un “revolcón espacio-temporal” (Rocha, 2007: 61)

ciclo de la espiral en su emplazamiento, en el espacio y en el tiempo –en su orientación y movimiento-. (Fuente: elaboración propia)

Tomamos este modelo conceptual como representación de la “organización ecológica de los sistemas de relaciones” (Villasante, 2004: 310). Siguiendo el camino metodológico y conceptual expuesto anteriormente, los puntos centrales de la espiral representan la categoría Adentro y el “entorno” de la espiral, la categoría Afuera. La dialéctica entre ambas es la Frontera –el concepto líquido de la diferencia que mantiene las identidades-, y la línea, el proceso, un movimiento de vaivén que se relaciona ecológicamente con todas las aportaciones. Así, podemos elaborar una suerte de matriz, cuyos componentes (todos) se implican en las tres dimensiones de Identidad, Poder y Conocimiento, que, como un puzle, habrá de ser recompuesta en el devenir espiral:





RECAPITULACIÓN

A lo largo de la investigación aparecerán sentidos que se aceptan, se ponen en duda o se reinterpretan, y al fin se van consolidando. Estas aserciones nos ofrecen los principios del nivel “nuclear”, visibles y manejables. Además, hemos excavado la roca de la acción práctica hasta sus sentidos epistemológicos y deontológicos, nos hemos retrotraído arqueológicamente para deambular por los contextos históricos y obtener una propuesta ontológica, un “conocimiento anular” que será puesto en relación con las realidades sociales, políticas y culturales presentes para componer **la dimensión organizativa que asume funcionalmente la comunicación**¹⁶¹.

¹⁶¹ El grupo Hacia una Comunicología Posible, liderado por Jesús Galindo, estudia la comunicología según cuatro dimensiones: Expresión, Difusión, Interacción y Estructuración (organización sistémica).

SEGUNDA PARTE:

CONTEXTO SOCIAL Y COMUNICACIONAL DE LA INVESTIGACIÓN. ESTUDIO DE CASO

5. UNA HISTORIA DE RESISTENCIA EN COLOMBIA

“Soy originario de una tierra en donde los límites de la realidad se confunden con la ficción, donde la exuberancia multicolor de la naturaleza y la hiperadjetivación del verbo que describe la vida cotidiana, han sido el embrión germen del mito -tan real como nuestra propia ficción- del universo caribe. A este universo primigenio me debo y hoy desde estas alturas paramunas, afirmo mi identidad como otro modesto aporte a la unidad armónica de nuestra diversidad¹⁶².”

(Discurso en la Asamblea Nacional Constituyente del delegado Héctor Pineda, elegido por votación popular como representante del desmovilizado grupo guerrillero M-19. 1991)

Los pueblos indígenas de Colombia han seguido un camino similar al descrito para el conjunto del continente latinoamericano. Gran parte de su situación actual se explica a partir de esas páginas, sobre todo en lo referente a los derechos consolidados – sobre el papel- y los riesgos derivados de la economía neoliberal globalizada. Pero hay ciertos factores llamativos -autóctonos o inéditos-, que hacen del movimiento indígena colombiano, y del caucano específicamente, un caso singular.

En la primera parte de este capítulo se pretende recoger algunos aspectos representativos de este país, que condicionan el contexto del movimiento social indígena. Entre ellos, la institucionalidad, el modelo económico y la dinámica de violencia que sufre Colombia desde hace ya un siglo. Después, un repaso de los pueblos indígenas en el país y su situación general; y en la tercera parte del capítulo trataremos de arrojar luz sobre un proceso apasionante, el que ha llevado a un grupo humano que corresponde solo al 3% de la población total -en un país además con fuertes rasgos de conservadurismo-, a lograr una constelación de derechos a partir de su Constitución de 1991, que es modelo y ejemplo para muchos otros pueblos del continente. Veremos a lo largo del capítulo cuál ha sido la articulación del movimiento indígena en el Cauca, de donde nace el liderazgo originario en el país, y los retos que asumen en la actualidad, tanto en relación con su encaje en la sociedad, como en sus estructuras internas. Entre ellos se encuentra la comunicación, que se empieza a entender como herramienta

¹⁶² Gaceta Constitucional, número 50 A, El Abedul, Bogotá, 19 abril 1991. Pág. 32/101

estratégica en la construcción de identidad, de conocimiento, de nuevas relaciones de poder.

5.1. COLOMBIA, UN PAÍS “MEGADIVERSO”.

El Estado-nación colombiano sigue, a grandes rasgos, la deriva que marca occidente y cumple su papel con nota. “Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época”, escribió Marx, y en este país el suelo ideológico está asentado desde hace décadas en el modelo capitalista y neoliberal. Colombia está dentro de los países conocidos por las siglas CIVETS, países económicamente emergentes y con mayores previsiones de crecimiento, según su tamaño y apertura económica similar, que se consideran destinos atractivos para inversionistas¹⁶³. Durante décadas, ha sido reconocida en el mundo como cuna de la cocaína y uno de los países con las guerras más longevas. Cuestiones que podrían ser parte del pasado en poco tiempo, atendiendo a la tendencia del último gobierno de Santos a poner fin al conflicto y buscar alternativas al comercio ilegal de la droga. Aspectos que podrían sumarse a las condiciones existentes de apertura al capital extranjero, la firma de los tratados de Libre Comercio con EEUU y la Unión Europea y una política favorable a las actividades extractivas han supuesto el ingreso de miles de millones de dólares para su economía¹⁶⁴, situándose como la cuarta de mayor tamaño por PIB-PPA¹⁶⁵ en Latinoamérica tras Brasil, México y Argentina (FMI, 2014).

En esta primera parte del capítulo, se van a revisar algunas de las características principales de Colombia, su economía, su institucionalidad, la biodiversidad que ostenta y las condiciones en las que se ha mantenido el conflicto armado.

¹⁶³ Según el FMI, son Colombia, Egipto, Indonesia, Sudáfrica, Turquía y Vietnam.

¹⁶⁴ Su PIB está dentro del rango medio-alto en el ranking planetario, con 330 millones de dólares.

¹⁶⁵ Según el Producto Interior Bruto ajustado a la Paridad de Poder adquisitivo, respecto de la cotización estadounidense utilizada como baremo.

5.1.1. Indicadores económicos

Pese a las cuentas nacionales saneadas, de sus 47 millones de habitantes¹⁶⁶, 20 millones son pobres (BancoMundial, 2010; PNUD, 2011). El paro consolidado del año 2012 medido por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE, en adelante), dio a conocer que en el periodo interanual se registró una cifra de desempleo del 10,4 % y en cuanto al colectivo juvenil, esta cifra se dispara entre el 19 y 21%¹⁶⁷. Una de las razones del paro y la depauperación está vinculado con el nivel escolar: concluye Martín Hopenhayn (2003) que “una sociedad con altos niveles de escolaridad y buenos logros educativos tiende a ser más igualitaria en su estructura de ingresos” (p.176). Según los indicadores del Banco Mundial (2010) la inscripción escolar en el nivel primario ha sufrido un descenso desde 2009¹⁶⁸. Además, el promedio de años de escolarización es en la actualidad del 7,3 en Colombia... (entre la población indígena, se reduce a 5 años –ver Anexo 3-). La CEPAL ha concluido en diversos estudios (CEPAL y UNESCO, 1992) que “se requieren entre 11 y 12 años de educación formal para contar con claras posibilidades de salir de la pobreza o de no caer en ella” (Hopenhayn, 2003 :179)

¿Dónde está la riqueza? Los expertos internacionales advierten de sus temores sobre la posibilidad de que Colombia esté sufriendo un “síndrome holandés”¹⁶⁹ (“mal” económico directamente relacionado con la inflación, la globalización y la deslocalización de la producción) que esté limitando las posibilidades de la gran masa de población. Pasó con el café, pasó con la coca. Pasa con el petróleo. Una actividad en auge hiperbólico que deja descompensada a la mayoría que, sin estructuras que la integren, acaba por sumirse en actividades de subsistencia. Por un lado en la ciudad, con el mantenimiento de altas cuotas de trabajo informal y, por otro, en el extenso mundo

¹⁶⁶ Población registrada por el servicio de estadística del Gobierno de Colombia, DANE. Página web www.dane.gov.co, a día 30/03/2013.

¹⁶⁷ Página web Portafolio.co, Pensamiento Joven (28/03/2013) *Colombia, tras los pasos de España: Jóvenes Desempleados II*. Portafolio.co, recuperado el 30/03/2013 de <http://www.portafolio.co/opinion/blogs/pensamiento-joven/colombia-los-pasos-espana-jovenes-desempleados-ii>

¹⁶⁸ Aunque se puede prever que en el futuro dará sus frutos la política continuada de impulso de la educación secundaria y terciaria, que se generaliza desde hace una década de forma sostenida.

¹⁶⁹ Ver artículos: <http://goo.gl/pjfgYt>, <http://goo.gl/Bo8aGH>, <http://goo.gl/r4zgsH>

rural colombiano, que ha desarrollado ya de forma histórica una economía de producción agrícola de pequeño stock para exportación, ahora en ciernes de destrucción por los TLCs¹⁷⁰. Además, con una reforma agraria inconclusa en el país y una élite urbana inscrita en los circuitos especulativos mundiales y que se apoya en las nuevas actividades económicas de corte extractivista, la riqueza se acaba concentrando en unas pocas manos: la última medición del índice Gini¹⁷¹ data de 2010 y es de 55,9, un nivel por encima de la media de la región¹⁷². No obstante, el país es consciente de esta problemática y sus socios internacionales presionan para equilibrar los indicadores macro, de modo que sus gobiernos mantienen, en el diseño de políticas, cierta tendencia a la reducción de la desigualdad en el reparto de riqueza. Desde una óptica optimista, las instituciones internacionales y el Gobierno colombiano se felicitan por haber reducido el Gini en 2012 hasta los 53.5 puntos, moderación que esperan que continúe en las siguientes mediciones.

En este mismo sentido se encuentran avances en los indicadores de Naciones Unidas para elaborar el Índice de Desarrollo Humano (IDH). Colombia se sitúa en la última medición recuperada (2012) en el puesto 91, por debajo de la media regional. Apenas un año antes, su puesto en la clasificación por desarrollo humano ajustado por la desigualdad¹⁷³ era el 111, con una espectacular pérdida de 24 puestos sobre su IDH base para ese año¹⁷⁴. El cambio importante se encuentra en este ranking del 2012 que ajusta el desarrollo humano según los indicadores de desigualdad: Colombia alcanza en este caso el puesto número 74, un salto cualitativo muy importante, en el que, por ejemplo, tiene que ver un nuevo impulso en la redistribución de tierras (PNUD, 2013) –alentado en parte por el proceso electoral-, junto con algunas políticas de reajuste de la población ocupada en trabajos informales, llevadas a cabo en el primer año de mandato de Juan

¹⁷⁰ Los indicadores del Banco Mundial demuestran que, mientras en el ámbito urbano se reduce la brecha de pobreza (situada en un 10% en 2012), en el entorno rural, por el contrario, aumenta, y duplica esa separación (op.cit).

¹⁷¹ El índice Gini mide el grado de inequitatividad en la distribución del ingreso en una escala de 0 a 1.

¹⁷² Banco Mundial, 2010. Recuperado de http://datos.bancomundial.org/pais/colombia#cp_wdi, el 30/02/2013

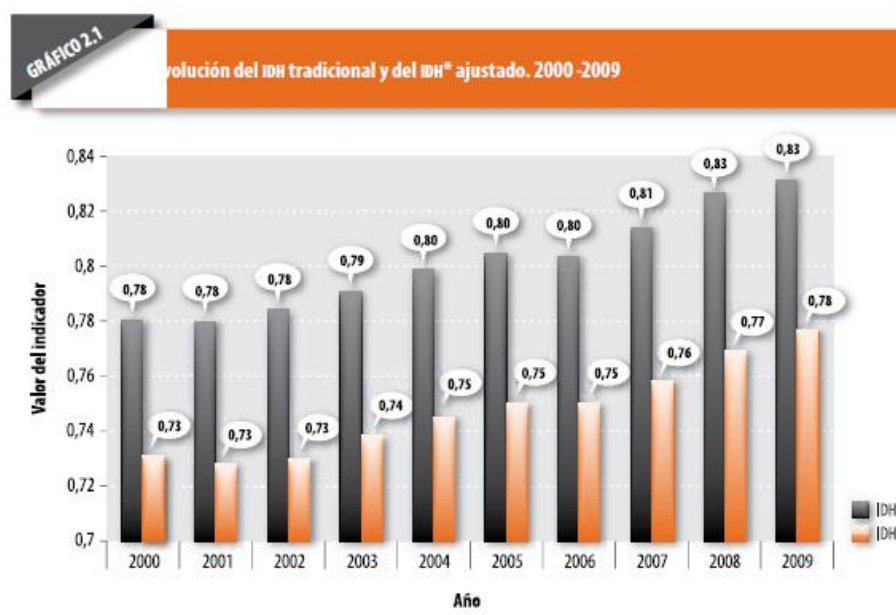
¹⁷³ Ver http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2011_ES_Table3.pdf

¹⁷⁴ Fue el país más castigado por el ajuste derivado de la medición de la desigualdad, por la violencia que acorta tanto la esperanza de vida como la de escolaridad y por el 40% de pobres.

Manuel Santos. Pero el caso de Colombia tiene otros componentes – también reflejados por la ONU en sus informes-, que deben ser analizados y que llevan a concluir que “el resultado no es tan optimista si: (a) se miran las diferencias regionales o (b) si el IDH se ajusta por dos variables con profunda incidencia en la sociedad colombiana: la inequidad resultante de la elevada concentración de la propiedad de la tierra¹⁷⁵ y la violencia” (medida por la tasa de homicidios y el desplazamiento). (PNUD, 2011: 57)

El ajuste del IDH con la violencia y con la propiedad de la tierra nos permite comprender mejor en qué áreas se han producido los mayores avances, gracias en parte a los buenos datos económicos –en renta bruta y renta per cápita, aplicados a conseguir mejores niveles de salud y alimentación, y ampliación de la educación-, y cuáles son los factores que siguen estancados: la desigualdad y la violencia (que en los próximos años, si prosperan los diálogos de paz, podrían evolucionar en positivo). Tampoco hacen mejorar el IDH colombiano los ajustes por equidad de género.

Figura 5: Comparativa. Evolución IDH e IDH ajustado en Colombia



Fuente: INDH. Cálculos de 2011

¹⁷⁵ Como se observa al repasar el conflicto territorial, el país ha sufrido una incapacidad secular para llevar adelante una reforma agraria, lo que hace que la propiedad de la tierra permanezca aún en muy pocas manos (tal como muestra un indicador del índice de Gini realizado en el 15% de los municipios del país: llega a un 0,8% para la concentración de propietarios de la tierra -siendo 1 la medida máxima de desigualdad-).

5.1.2. Un Estado débil

Uno de los aspectos que ha contribuido al evidente crecimiento económico de Colombia es el progresivo fortalecimiento del Estado. Durante décadas, algunas de las principales actividades del país eran monopolizadas por grupos ilegales y comercializadas mediante contrabando. No sólo la droga seguía este modelo, también buena parte de la minería –sobre todo de esmeraldas, la joya nacional-, la producción floral, el tráfico de animales exóticos... Este tipo de economía ilegal hiperlucrativa¹⁷⁶ ha ahondado históricamente las grandes desigualdades sociales, la dependencia y el sometimiento de las zonas rurales a los grupos de control armado, extrapolada a las ciudades mediante las prácticas corruptas de la “vacuna” y el “zarpazo”¹⁷⁷.

Un Estado fuerte no tiene por qué significar un Estado tiránico, sino aquel que es capaz de ocuparse del bienestar colectivo y de regir y organizar las actividades de interés general y las particulares de cada sector social. Colombia arrastra en este sentido una gran debilidad. Tiene un Estado muy centralizado, que ha orientado sus esfuerzos, al menos en la última década, a la ampliación de las posibilidades de inversión internacional para expandir su economía y a la lucha contra el narcotráfico enfocada en el origen de la cadena: la producción. En este sentido, se ha avanzado en el control de las explotaciones, pero generando grandes perjuicios “colaterales”. Queda mucho margen de mejora. Los altos niveles de corrupción y complicidad con grupos armados paramilitares en amplias capas de la clase política (A. Ávila, 2015, 6 de julio); falta de proyectos de inversión para un desarrollo participativo y sostenible que sustituya los beneficios de los cultivos ilícitos; una reforma agraria necesaria que no se decide a emprender; y la debilidad general del Estado en los márgenes del país –zonas remotas

¹⁷⁶ Cerca del 50% de los colombianos (según el DANE, 2012) viven de un régimen económico ilegal... o al menos, “informal”, en el caso de vacíos legales, pero en su caso con ingresos diminutos (Cárdenas y Mejía, 2007). Además, parte de la economía informal –que, sumando el subempleo, supone cerca del 40% del PIB- se ha regulado, de modo que la mayor parte de este tipo de economías consideradas evasoras de impuestos se consideran lícitas, aunque al margen de la legalidad. Por ejemplo, todo el sector de empleo doméstico, casi todos los trabajadores por cuenta propia (no profesionales), sumando la mendicidad, el menudeo de bienes o servicios, etcétera, etcétera. Nada que ver con las actividades ilegales transnacionales a las que nos estamos refiriendo.

¹⁷⁷ Vacuna: Pago a grupos armados con la fórmula de la mafia: a cambio de “protección”. Zarpazo: Soborno.

aisladas, sectores sociales depauperados, etcétera- llevan a que, como dice Eduardo Gutiérrez (*entrevista personal*, 2012) “quien manda en cada casa es quien está en cada casa”. Algo que en las zonas más abandonadas ha cambiado poco desde los 80, cuando Laura Restrepo escribía: “para esas gentes la guerrilla es una presencia familiar, bien recibida, y colaborar con ella es lo único que rompe su rutina” (1986: 65)

5.1.3. Megadiversidad, el paraíso de las commodities¹⁷⁸

Es uno de los países con mayor riqueza ecológica del mundo¹⁷⁹. Páramos, nieves, selvas, una concentración extraordinaria de fuentes acuíferas; miles de especies endémicas de zonas aisladas, una colección de accidentes geográficos y pisos térmicos, con 311 ecosistemas, hacen de Colombia el segundo país –después de Brasil- con mayor biodiversidad del planeta por genes, especies y ecosistemas (Instituto Humboldt, 2012).

Buena parte del territorio colombiano se encuentra distribuido en “áreas de reserva”: zonas de reserva forestal, parques nacionales naturales y áreas de propiedad colectiva reconocidas a comunidades afrodescendientes y a pueblos indígenas. Las mismas están desplegadas a lo largo de la geografía nacional (con diferentes grados de superposición y coincidencia: a lo largo de las selvas, páramos y fuentes hídricas se encuentra la mayor concentración de pueblos indígenas). Las áreas de reserva constituyen el 44,7% del área total del país y las de propiedad colectiva indígena representan el 25.2%.

Este dato sustentó uno de los argumentos empleados por el expresidente Álvaro Uribe para deslegitimar la demanda territorial indígena, alegando la “desproporción” respecto al 3% de la población nacional que supone este colectivo en Colombia. Pero como las organizaciones de apoyo a los derechos indígenas se han encargado de señalar (PNUD, 2011, 2012; ONIC, 2007) la coincidencia de las tierras de resguardo indígena

¹⁷⁸ Bienes básicos, materias primas.

¹⁷⁹ Colombia es uno de los doce países “megadiversos”, según el Instituto Humboldt (2012), por su formidable variedad biológica con más de 52.000 especies. En estos países, que suponen el 0.7% de la superficie del planeta, se alberga el 10% de la fauna y flora mundial.

con áreas de protección natural y forestal limitan las posibilidades de desarrollo de los pueblos, como se comprende de un vistazo con los mapas del Anexo 5. Sin querer profundizar en este dilema, el propio PNUD respondía así a la argumentación del gobierno de Uribe:

Esa lectura pierde fundamento al considerar la calidad de los suelos otorgados y su ubicación. A falta de información oficial sobre la calidad de las tierras de los indígenas, un análisis señala que de 31,2 millones de hectáreas tituladas hasta 2007, el 79% estaban en la Amazonia y Orinoquia, áreas forestales no aptas para la producción agropecuaria; otra parte eran páramos, desiertos y áreas de protección forestal, con cerca de un millón de hectáreas; y 3 millones de hectáreas en zonas de traslape con parques nacionales. Según el estudio, los indígenas solo tendrían 3,12 millones de hectáreas aptas para labores agropecuarias (Vásquez y Eusse, 2007). (2011: 155).

Los indígenas colombianos asumen así un papel de guardianes colectivos de tierras de reserva para todo el país -y la humanidad-, un papel que sustenta parte de su argumento de legitimación. Pero en la práctica son propietarios y explotadores de escasas tierras con alguna posibilidad productiva. Esto, unido a la reetnificación de pueblos considerados antes como campesinos mestizos, la reversión del desplazamiento (en algunas regiones donde la violencia ha disminuido) y el aumento natural de población, sostienen las demandas para la ampliación de resguardos que constituye la actual “lucha por la tierra”.

Cabe señalar que estas zonas reservadas han sido extraídas del mercado para explotarlas en condiciones diferentes a las impuestas por el modelo de desarrollo prevaleciente. Y pese a estas “concesiones”, según expone el informe nacional del PNUD de 2011, el Estado no se ha dotado de instrumentos para evitar la explotación del subsuelo, regular los usos de sus recursos y mantener el respeto por las comunidades.

El monográfico del PNUD sobre el iDH de Colombia, de 2011, resume así la situación de la lógica económica extractivista:

Colombia es más rural de lo que se cree, pero cuenta hoy con más hectáreas en minería que en producción de alimentos. El gobierno firma tratados y asociaciones de libre comercio y crea incentivos para el empresariado agroindustrial pero, con honrosas

excepciones, el desempeño productivo agropecuario deja mucho que desear. Entre tanto, sectores de pequeños y medianos campesinos esperan del Estado medidas de más envergadura para evitar que sus economías desaparezcan o queden reducidas apenas a medios de sobrevivencia. (*Introducción*)

Colombia es un país productor y exportador de bienes básicos o *commodities*. De vocación minera –la riqueza del subsuelo está en consonancia con la diversidad en superficie, siendo el primer productor mundial de esmeraldas, por ejemplo-, el país no ha dejado en 30 años de depender de las exportaciones mineras y agrícolas¹⁸⁰. Según el DANE, para octubre de 2011, las exportaciones tradicionales (hidrocarburos y café) representan más del 70% del universo exportado¹⁸¹. Pero además la balanza se inclina hacia uno de esos lados, sobre todo después de la firma del TLC con EEUU. Así, para 2012, las exportaciones de petróleo y sus derivados se habían duplicado respecto a los datos de cuatro años antes.

En Colombia, los datos oficiales del gobierno afirman que en el año 2000 las exportaciones mineras constituían el 38% del total de las exportaciones del país, que en el año 2009 alcanzaron el 51% y se calcula que en los próximos 10 años ascenderán al 57%. Además, entre los años 2000 y 2009, la participación del sector minero en la Inversión extranjera directa se incrementó en 22 puntos (del 21 al 43%) y se calcula que entre 2008 y 2015 el sector podrá recibir una inversión extranjera de 62.000 millones de dólares. (Boletín Tejido de Comunicación. ACIN. 20 de noviembre de 2010)

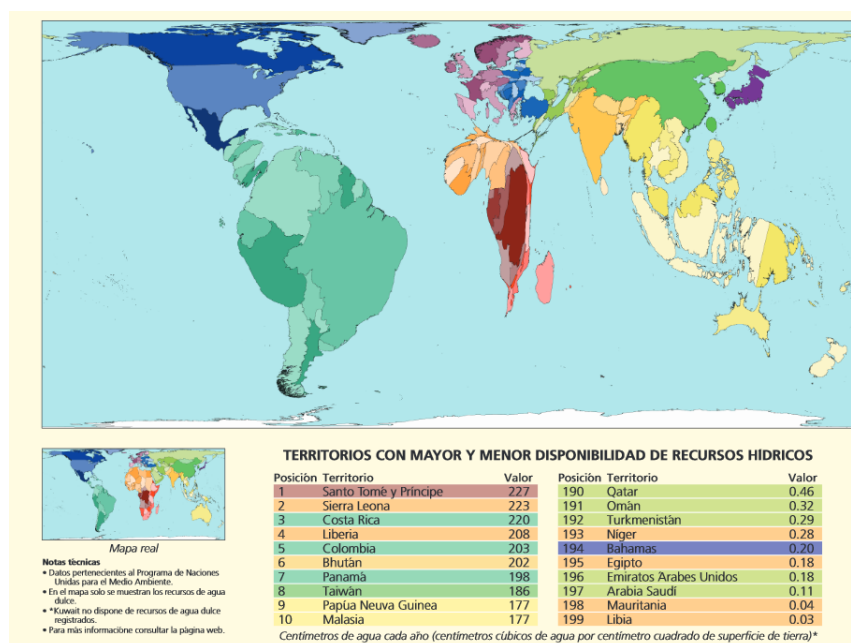
Todo lo contrario que el café, que ha ido reduciendo su volumen de venta al exterior. El sector agropecuario está perdiendo la partida respecto de la industria extractiva, al igual que el manufacturero. La inversión extranjera ha sido crucial en este sentido, priorizando siempre el papel del país como fuente de hidrocarburos y minerales. Y hay un punto de mira nuevo en esta dinámica comercializadora de los recursos naturales: el agua. Colombia es una de las mayores fuentes hídricas del mundo

¹⁸⁰ Abunda en este tema Luis Jorge Garay. *Colombia: estructura industrial e internacionalización 1967-1996*. Publicación digital en la página web de la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República, Colombia. <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/economia/industrialatina/lgaray.htm>. Recuperado el 2 de mayo de 2013.

¹⁸¹ http://www.dane.gov.co/index.php?option=com_content&view=article&id=76&Itemid=56

(por ejemplo, contiene la mitad de los páramos del planeta) y buena parte de estos nacimientos se encuentran en territorio indígena. Los derechos de los pueblos, entre ellos el de Consentimiento LPI (y los avances hacia la vertiente participativa de este consentimiento) chocan con proyectos como las hidroeléctricas de La Salvajina y Río Ovejas, del Cauca, en territorio nasa y guambiano respectivamente, creadas para el abastecimiento de los ingenios azucareros del norte y el Valle del Cauca.

Figura 6: Mapa redimensionado según las fuentes hídricas en el mundo



Fuente: wordlmapper.org

La masa forestal de Colombia se ha reducido en más de un 3% según el último indicador de sostenibilidad de la ONU (PNUD, 2013), pese a las nueva legislación medioambiental. Al mismo tiempo, ha aumentado la producción de esmeraldas, carbón y oro -un metal con el que Colombia espera situarse como principal productor de la región-. Según el estudio de Mayra Tenjo sobre el Plan IIRSA (la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana, firmada en el 2000) Colombia, al igual que el resto de los países de la región, compone un entramado único por poseer los cuatro recursos naturales que se consideran estratégicos, las cuatro *commodities*: hidrocarburos, minerales, biodiversidad y agua (Tenjo, 2009).

La reducción de barreras al comercio (barreras normativas, económicas, sociales y también materiales, desde una concepción de la Naturaleza como barrera: los Andes,

el Amazonas, etcétera, que son vistos como “problemas de interconexión territorial”) y la expansión regional de infraestructuras de transporte, energía y telecomunicaciones son los dos ejes fundamentales del Plan IIRSA, los cuales comprenden necesariamente una manipulación de los ecosistemas naturales y sociales que afectan directamente a la sostenibilidad de los ecosistemas y de las comunidades locales que en ellas habitan. Pero la lógica económica basada en la explotación de *commodities* no deja lugar a titubeos postdesarrollistas incorporados en los Estados por la presión externa: como el proteccionismo de las acciones positivas (como los planes de salvaguarda de las etnias indígenas, o el antiguo sistema de pago por no explotación en Yasuní), o los afanes por reconocer los Derechos de la Naturaleza (Acosta, 2010; D'Escoto, 2010; Gudynas, 2011). La actividad extractivista y sus programas de movilización transnacional (TLC, Plan IIRSA...) se basan en el principio de la Edad Moderna del sometimiento de las fuerzas naturales bajo la razón antropocéntrica.

Esta lógica del saqueo de los recursos naturales (Jaramillo, en Mikkelsen, 2013) no resulta más moderna que la ejercida por los países colonizadores, si acaso más tecnologizada y globalizada, con muchos más países involucrados. Pero el uso, o el abuso de la tierra ha sido la causa subyacente de todos los conflictos y violencias que ha vivido Colombia en estos cinco siglos de “modernidad postcolonial”.

5.1.4. El Conflicto

La sociedad civil de Colombia, y por cierto su población indígena, no escapa a ninguna de las amenazas descritas para el conjunto del continente, pero se suma aquí un factor decisivo: el más significativo de los retos colombianos es sin duda la violencia. No asumiremos que está cronificada, pero es preocupante: el país vive en situación bélica de forma ininterrumpida desde el surgimiento de las FARC en 1964, aunque sus raíces se hunden en décadas anteriores y en un origen de descontento campesino. Tras los distintos conflictos armados del siglo XIX¹⁸², dados entre fuerzas políticas, estos no se apagaron sino que tomaron otro camino en vez de la guerra abierta: la protesta y la

¹⁸² Recuerda Alfredo Molano (2006) que en ese siglo XIX hubo 14 guerras civiles en la Nueva Granada, posteriormente Colombia, que culminan en la gran Guerra de los Mil Días, entre 1899 y 1902, con el triunfo del conservadurismo, que alista al primer ejército profesional del país en 1906.

resistencia civil, en las primeras décadas del siglo XX, que se reactiva a partir de 1946 cuando el partido Liberal, dividido en torno a dos candidaturas presidenciales, decide albergar una guerrilla que lucha contra la represión violenta del partido conservador. Colombia reingresa en un clima decididamente bélico en 1948, tras el asesinato del candidato presidencial Jorge Eliécer Gaitán, la revuelta popular conocida como “el bogotazo” y una nueva guerra entre liberales y conservadores. Es el periodo llamado “La Violencia”, una guerra civil desatada durante una década entre ambas fuerzas políticas.

Después de 67 años, Colombia no ha salido de ese estado de excepción que es la guerra. Veremos en próximas páginas cómo este contexto ha afectado al surgimiento y evolución del movimiento indígena. Antes, veremos el panorama general de la situación:

En la actualidad conviven tres grupos guerrilleros principales, FARC, ELN y EPL¹⁸³ junto a otras guerrillas menores y un número indeterminado de grupos paramilitares¹⁸⁴. Según algunas fuentes (Colombia.com, n.d.) cohabitan en el país unos 140 grupos armados, en su mayoría financiados por el narcotráfico o por intereses económicos particulares de las distintas oligarquías. Las FARC se constituyeron en 1964, relacionadas directamente con la época histórica previa de la Violencia, y su constitución definitiva llegó con el I Congreso de 1966. En su momento álgido, a inicios de los 90, llegaron a contar con 8.200 hombres en armas, el ELN con 2.300 y ELP con 1.200 más.

¹⁸³ Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), que se constituyen en 1966; Unión Camilista-Ejército de Liberación Nacional (UC-ELN) y Ejército Popular de Liberación (EPL), las tres integradas en la Coordinadora Guerrillera Simón Bolívar.

¹⁸⁴ En este aspecto, hoy se considera “oficialmente” desaparecido el movimiento paramilitar en Colombia. Las paramilicias aparecen ante la luz pública, de forma “oficial”, en 1994, con la primera Cumbre de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) y comienza su etapa oficial de desaparición tras las negociaciones de Ralito en 2003 y hasta 2007-2008, fecha de las últimas desmovilizaciones. Sin embargo, se mantienen numerosos grupos paramilitares que operan en la práctica en Colombia, aunque ahora se les denomina, desde el gobierno, “grupos criminales”. En el suroccidente, ubicación geográfica de esta investigación, Los Rastrojos y Águilas Negras, surgidos de las AUC. (ACIN, 2008a; Movice, 2015; Verdadabierta.com, 2013)

El origen de las FARC, maoísta, está emparentado con otras guerrillas comunistas y con otros grupos ya desmovilizados como el M-19, cercanas a las autodefensas locales. Sin embargo, este de “autodefensa” es un término confuso en Colombia, hoy asociado a las AUC auspiciadas por Uribe¹⁸⁵ en los 90. De modo que, pese a que la guerrilla liberal de Manuel Marulanda que dio origen a las FARC se denominara en inicio “autodefensa” de campesinos, al igual que el M-19 o el grupo guerrillero indígena Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL), hoy se rechaza el término y se limita a la denominación paramilitar.

El movimiento paramilitar aparece en los 80, en origen también como grupos más o menos familiares, contrainsurgentes, pero cuya actividad se limitaba a los momentos en los que su dominio territorial se veía amenazado. Desde el principio contaron con colaboración de miembros de la Fuerza Pública, un aspecto fundamental que ha impregnado de violencia y de sospecha a todas las capas del poder (Villarraga y Plazas, 1995). Posteriormente, estas autodefensas iniciales pasaron a una “inspiración estratégica” de control territorial, y el auspicio institucional las constituyó en grandes organizaciones (PNUD, 2011). A finales de los 90 contaban con un “ejército” disgregado de 1.800 miembros y sus acciones se desarrollan principalmente en el golfo de Urabá, al norte, y en las fértiles haciendas del Valle del Cauca y los pasos estratégicos marítimos y montañosos del Cauca (regiones, ambas, de fuerte presencia guerrillera). Sus acciones más sangrientas - Río Viejo en 1997, Santo Domingo en el 98, El Nilo, en el Cauca, en el 91, (Peñaranda, 2012; Molano, 2006)- también afectaron directamente a la población indígena, como veremos. Asegura el PNUD que los grupos paramilitares unidos en las AUC han llegado a ser el grupo armado perpetrador del mayor número de masacres y homicidios políticos, de violencia indiscriminada y de barbarie en la historia de Colombia (2011: 235).

i. La paz esquivada

Casi todos los gobiernos modernos de Colombia han iniciado algún proceso de diálogo o negociación con las guerrillas, llegando a firmar algunas treguas históricas (y

¹⁸⁵ En 1994 se llamaron Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá, y en 1997 se agruparon en las Autodefensas Unidas de Colombia, surgidas en Antioquia, donde Uribe era gobernador.

luego malogradas), por ejemplo durante los ochenta –en 1984 se llegó a pensar en una paz de largo recorrido con las treguas firmadas en marzo de ese año con las FARC y en agosto con M-19 y EPL- y también en los noventa –con la famosa desmilitarización de San Vicente del Caguán (Caquetá)- (Castro, 2008; Pastrana, 2013). Pero no es sino con la Constitución de 1991 cuando varias de las organizaciones guerrilleras se suman a la vía política, se desmovilizan y abandonan la lucha armada. Es el caso del M-19 o del caucano Quintín Lame, con procesos de reincorporación y negociación tan exitosos que de sus filas salieron constituyentes, diputados y senadores de la República.

En el momento de redacción de esta tesis, el gobierno de Juan Manuel Santos y la guerrilla de las FARC mantienen desde hace más de dos años negociaciones de paz. Durante esos dos primeros años, fueron diálogos de paz en medio de la guerra, sin un alto el fuego y ninguna zona desmilitarizada. Aún no se pueden evaluar los resultados, pero el proceso se ha visto lastrado tanto por la falta del cese de la violencia como por otros dos factores: la ausencia en la negociación de otros grupos guerrilleros, como el ELN¹⁸⁶ y los paramilitares, y la falta de firmeza para dismantelar definitivamente el paramilitarismo¹⁸⁷. Además, en lo que concierne a este estudio, los pueblos indígenas de Colombia no han tenido voz ni voto, excluidos de las mesas de diálogo. Tampoco en relación con el primer punto de las negociaciones bilaterales que se desarrollan en Cuba desde finales de 2012, que fue (una vez más) el reparto de la tierra, un intento de concluir una reforma agraria que encaje los distintos modelos en confrontación. Si en la época de La Violencia el conflicto contaba además con pilares ideológicos sectarios, que “encubrieron” la expulsión del campesinado y la concentración de la tierra (Albán, 2011), en la violencia contemporánea subyace la cuestión de la tierra desde su mismo origen¹⁸⁸.

¹⁸⁶ En abril de 2013, Juan Manuel Santos hizo las primeras declaraciones sobre la apertura próxima de negociaciones con el ELN, cuya delegación para las conversaciones está conformada desde octubre de 2012, pues no escondían su intención de participar en el proceso de paz abierto con las FARC. Esa ronda inaugural todavía no se ha producido al cierre de esta investigación.

¹⁸⁷ Al igual que ocurrió en los 80 con Belisario Betancur, o en los 90 con César Gaviria y Andrés Pastrana, si no se arriesga a poner en el tablero a los grupos paramilitares, se puede volver a secuestrar la posibilidad de una paz duradera (Castro, 2008; Restrepo, 1986)

¹⁸⁸ Desde los inicios de las FARC como guerrilla liberal comunista se fija, de forma estilizada o idealizada, la idea de que la tierra es el corazón de todo conflicto y violencia, en consonancia con el socialismo

En Colombia existen dos grandes quiebres en el sector rural: el conflicto agrario y el conflicto armado interno (Angulo, 2011; Castro, 2008; PNUD, 2011, 2013). Su articulación constituye lo que puede denominarse un conflicto rural mayor, el gran paraguas de ambos. La tenencia y uso de las tierras está asociada principalmente con el primero, mientras que el segundo –el hostigamiento armado– lo está más con el territorio, con el control de la población y de la institucionalidad pública para la extracción de rentas y para tener vías expeditas de comunicación. (Como afirma Alfredo Molano, el proyecto común del paramilitarismo ha sido “el desplazamiento de población campesina y la concentración de tierras en manos de los narcotraficantes” (2006: 8). Los protagonistas del conflicto armado son la guerrilla, los paramilitares y la Fuerza Pública, todos ellos **en disputa por el ejercicio de soberanía sobre territorios y población.**

ii. Tierra y territorio

Política y economía se confabulan pues en la génesis y evolución de la violencia armada organizada en Colombia.

Para la guerrilla y el ejército, la tierra y el territorio se sitúan en el origen de una pugna (violenta) por el monopolio o la legitimación de la violencia, la guerrilla aludiendo –inicialmente– al reparto justo de la tierra y el ejército como garante de la “soberanía” del Estado-nación sobre el territorio y la población. Para los grupos paramilitares, que se suman al “requerimiento” de la actividad armada, la causa se encuentra, al menos, en dos “incentivos”, que no son simbólicos sino puramente materiales: a) las actividades económicas derivadas de megaproyectos, minería y latifundios y b) los cultivos ilícitos. Ambas se encuentran implicadas, en diferente forma, en el mantenimiento de la violencia:

agrario latinoamericano de mediados de siglo. Se conforma así un modelo o estereotipo que atraviesa los discursos de las guerrillas y sus aliados, incluidos sectores de la izquierda, del campesinado y los indígenas, y cuyo tema es la lucha clásica entre ricos (propietarios hacendados) y pobres (comunidades rurales: campesinos, afros, indígenas) a quienes se quiere despojar de sus tierras.

a) *Megaproyectos, minería y latifundios:*

Como expresa el PNUD, en su Informe Nacional de Desarrollo Humano de Colombia, de 2011,

Al igual que los cultivos de hoja de coca y la cadena del narcotráfico que los estimula, en el país han venido proliferando actividades ilícitas alrededor de la minería, impulsadas también por el enriquecimiento rápido a la sombra de las debilidades institucionales para controlarlas, y por el control que ejercen sobre la explotación ilegal los grupos armados por fuera de la ley. (pág. 100)

El PNUD alerta de que la asignación “indiscriminada” de licencias de explotación y de exploración previa a empresas privadas nacionales y extranjeras “ha sido producto de un afán desmedido por acumular propiedades e intervenir el subsuelo con el anhelo de hallar fortuna en el corto plazo” (2011: 19).¹⁸⁹

Estas intervenciones son un foco de problemas a varios niveles: por un lado, de protección ambiental, por los ecosistemas estratégicos que quedan afectados¹⁹⁰. Por otro lado, los usos del suelo varían: las áreas con mayores posibilidades para la extracción de minerales suelen coincidir también con suelos fértiles para la explotación agrícola¹⁹¹ y, en muchos casos, con áreas de reserva natural y humana. Y esa superposición con zonas de reserva cambia las formas de relacionamiento entre los grupos sociales¹⁹²: aparece el conflicto por

¹⁸⁹ En diez años, hasta 2010, el estado Colombiano entregó más de 7000 títulos de minas y tramitó más de 17.000 solicitudes. Para junio de 2011, los títulos asignados ascendían ya a más de 9.000... (Frasser y Restrepo, 2012). La representación geográfica de las últimas solicitudes y concesiones de títulos se puede observar en los mapas del **Anexo 5**.

¹⁹⁰ Véase los ejemplos de contaminación de acuíferos debidos a la extracción de minerales en las minas (Greenpeace, 2013; VVAA, 2012b). El uso de mercurio y cianuro en la minería de metales preciosos afecta a páramos, cuencas y fuentes de agua, áreas de protección especial.

¹⁹¹ La superficie contratada para minería era, en 2010, de 5.8 millones de hectáreas, significativamente mayor a la dedicada a la actividad agrícola.

¹⁹² Las instituciones internacionales crearon la figura de la consulta libre, previa e informada como forma de proteger los derechos de las personas que habitan en esas zonas que se busca intervenir. Sin embargo, la falta de consulta y la no vinculación de las decisiones de las comunidades llevaron a una nueva figura: el consentimiento previo e informado. De nuevo, las presiones de los grupos de poder – económicos, armados, etcétera-, el choque con formas “ilegales” de minería artesanal tradicional y la

el territorio, la extorsión de los grupos “ocupantes” y la resistencia desde los grupos “ocupados”¹⁹³, a los que mecanismos como el Consentimiento LPI intentan poner freno. Porque en el primer caso, para evitar esa resistencia local, durante décadas se ha producido una proliferación de actividades armadas de control del territorio y por ende, de la población: La contratación de mercenarios ha sido un recurso ampliamente utilizado por algunas empresas extractivistas y también por élites latifundistas con altos intereses económicos¹⁹⁴, como forma de protección, de extorsión o de expropiación forzosa... (Molano, 2006; Nizkor, 2001; PNUD, 2011; Restrepo, 1986)

b) *Cultivos ilícitos.*

Durante décadas, Colombia ha sido uno de los grandes productores mundiales de cocaína y de opio procedente de los cultivos de amapola. En 2010, según UNODC, la producción de cocaína se situó en 350 toneladas, con 62.000

anterior debilidad de las formas de organización social respecto a estas presiones llevaron a que la Consulta LPI no se aplicara correctamente (Mikkelsen, 2012, 2013). Surge así otra figura consensuada, incipiente aún: la participación informada de las comunidades.

¹⁹³ En algunos casos –en Colombia, el caso del departamento de Santander- algunas multinacionales extranjeras han tenido que desistir de sus proyectos extractivistas, tanto por las leyes de protección natural y de las comunidades–cada vez más rigurosas- como por la presión de la comunidad local. La presión social se ejerce tanto de forma violenta (Vargas, 2013; <http://goo.gl/gFy843>), como, mayoritariamente, en forma de resistencia pasiva (el caso de los pueblos Awá en el sur de Colombia y norte de Ecuador) y de forma también tradicional, mediante el uso del acervo jurídico nacional y de la Ley de Origen –en el caso de las comunidades indígenas- (El antecedente más directo, en el caso indígena, es el uso de las leyes que hizo Manuel Quintín Lame para la devolución territorial a comunidades de origen). En el trabajo de campo para esta investigación, resultaba llamativo ver cómo desde las pequeñas escuelas rurales se hace hincapié en el rechazo a la minería, con una estrategia discursiva que vincula la promoción de las prácticas agrícolas tradicionales con la defensa del territorio (los carteles de cultivos tradicionales y formas ancestrales de trabajo de la tierra se conjugan con la iconografía de rechazo a la extracción minera, que trae humo, muerte, desplazamiento –Ver **Anexo 7-**)

¹⁹⁴ Véase el ejemplo de la masacre de la hacienda El Nilo, en 1991, ya mencionada. Siguiendo a Peñaranda, 2012; Díaz y Mueses, 2012; Corte Interamericana de DDHH, 2000; ACIN, 2008 y entrevistas realizadas en la investigación, el 16 de diciembre de 1991, 80 indígenas que habitaban esa hacienda del municipio de Caloto, que habían ocupado cuatro años antes, fueron al encuentro de los compradores de la finca tras su negativa a abandonarla y después de dos semanas de amenazas. Allí, 21 indígenas fueron fusilados extrajudicialmente por miembros de la policía y civiles que después fueron identificados como paramilitares. El Estado, tras años de litigio, debió reconocer su responsabilidad y uno de los “pájaros”, Orlando Villa Zapata, confesó su contrato con los nuevos propietarios para perpetrar este crimen.

hectáreas sembradas. Sin embargo, es menos de la mitad que una década atrás, y se explica en parte por las políticas restrictivas (como las fumigaciones del “Plan Colombia”) y por la deriva hacia el cultivo y producción de marihuana.

Los pequeños productores han encontrado en la droga una fuente de ingresos, un medio de vida que palia la precariedad de la agricultura de subsistencia -el “pancoger”- (Rappaport, 2005; Restrepo, 1986). Y los grupos armados que quedan (paramilitares incluidos) han virado progresivamente desde unos orígenes ideológicos a una realidad mercantil en la que los ingresos para mantener sus estructuras provienen, cuando decae el secuestro extorsivo, de las cuotas al negocio del narcotráfico¹⁹⁵.

En la evolución y el mantenimiento de los cultivos ilícitos, como fase primaria del negocio del narcotráfico, han jugado un papel importante tres factores, según las conclusiones de Naciones Unidas (PNUD, 2011):

- La precariedad del Estado y sus dificultades para promover “otro” desarrollo, ajustado a la legalidad y que ofrezca un marco de oportunidad y esté promovido y consensuado por las instancias locales. Así, a falta de otras opciones, en las regiones (rurales) donde tradicionalmente se originó la concentración de estos cultivos persiste con más arraigo.
- El principal mercado, Estados Unidos, es fácilmente accesible desde Colombia por rutas aéreas, navales y submarinas.
- La rigidez de la estructura agraria, que no facilita el acceso a la tierra a la población rural que necesita una opción de vida e ingresos alternativa a la coca o la marihuana. La falta de programas de desarrollo rural se suma a la vinculación de los grupos armados a este negocio, ambos ejercen una presión principal en las elecciones del campesinado.

¹⁹⁵ Aunque muchos autores colombianos, y también estadounidenses, se han esforzado en mostrar que fue una estrategia estadounidense la que “creó” en los 80 el término “narco-guerrilla”, como forma propagandística de vincular la acción armada a la delincuencia común y desideologizarla, finalmente la mayoría admiten las evidencias del rendimiento económico que ambos grupos obtienen de su “pacto de no agresión” (Fernández Andrade, 2002; Restrepo, 1986; Reyes Posada, 1992). Quizás más claras –por cuanto más judicializadas– están las vinculaciones de los paramilitares con los fenómenos del narcotráfico (Peñaranda, 2012; Verdadabierta.com, 2012).

iii. Las Víctimas

Después de 60 años de conflicto armado, resulta casi imposible hallar un registro fiable de la cantidad de víctimas en Colombia. Uno de los últimos cómputos lo realizó en 2012 la Unidad para la Atención y Reparación Integral de Víctimas del Conflicto Armado del Gobierno colombiano, que contabilizó denuncias registradas desde 1974 e informó de 5 millones de víctimas –incluidos heridos, familiares de víctimas o desplazados- y más de 600.000 homicidios¹⁹⁶.

Las dinámicas de violencia traen despojo y abandono de las tierras rurales, de donde salen millones de desplazados por el conflicto armado, junto con el provocado por megaproyectos y otros proyectos de inversión. En el transcurso de los últimos trece años, Colombia se ha ubicado entre los dos primeros países con mayor número de población en situación de desplazamiento, con 3,6 millones de personas a 31 de diciembre de 2010, según las cifras oficiales del país, aunque cálculos más recientes realizados por Codhes (Boletín 77 del 15 de febrero de 2011) -datos apoyados por Amnistía Internacional¹⁹⁷- indican que en los últimos 25 años se han desplazado 5,2 millones; e incluso la Corte Constitucional colombiana considera que existe un importante subregistro en los datos de desplazamiento (2009).

Las víctimas del conflicto son todas las personas de la sociedad. De forma tradicional, se ha entendido la dinámica de la violencia como un flujo (direccional, lineal) de energía negativa entre dos extremos en lucha por el poder. En un extremo, un conjunto para el cual el conflicto es monodireccional: el Estado democrático legítimo e inocente “recibe” la agresión de los actores armados ilegales –e ilegítimos- y su entorno, y se defiende. En el otro extremo, un grupo para el cual el conflicto es bidireccional: “ejerce” la lucha armada, justa, para detener a un Estado que actúa de forma represiva e ilícita; su horizonte es un cambio de orden social y, en su concepción inicial, un Estado socialista.

¹⁹⁶ <http://www.unidadvictimas.gov.co>

¹⁹⁷ <http://www.es.amnesty.org/paises/colombia/el-conflicto-que-no-cesa/>

Sin embargo, también podemos comprender la dinámica de la violencia como una *madeja* (rizomática) de “energía negativa” en la que el conflicto sería multidireccional y la sociedad toda, porosa, participa en él, activa o indirectamente. Creemos que las lógicas anteriores no han sido capaces de detectar las nuevas derivas, roles, agencias: narcotráfico, economía globalizada, empobrecimiento, reducción de la autonomía, pérdida de derechos sociales, desplazamiento, sociedades estigmatizadas..., Estas dimensiones circulares de la violencia reproducen otros tipos de violencia en la vida social (Lair, 2001; Sánchez, 1987...)¹⁹⁸

5.2. PANORAMA GENERAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN COLOMBIA.

Los indicadores descritos representan los aspectos más relevantes del marco estatal, entre los que están directamente relacionados con la evolución del movimiento indígena. En el presente apartado, se va a mostrar la realidad étnica en Colombia, un país con una diversidad cultural equiparable a su exuberancia bioecosistémica. Es el segundo país americano después de Brasil con mayor variedad étnica y se hablan más de 80 lenguas de 13 familias idiomáticas distintas.

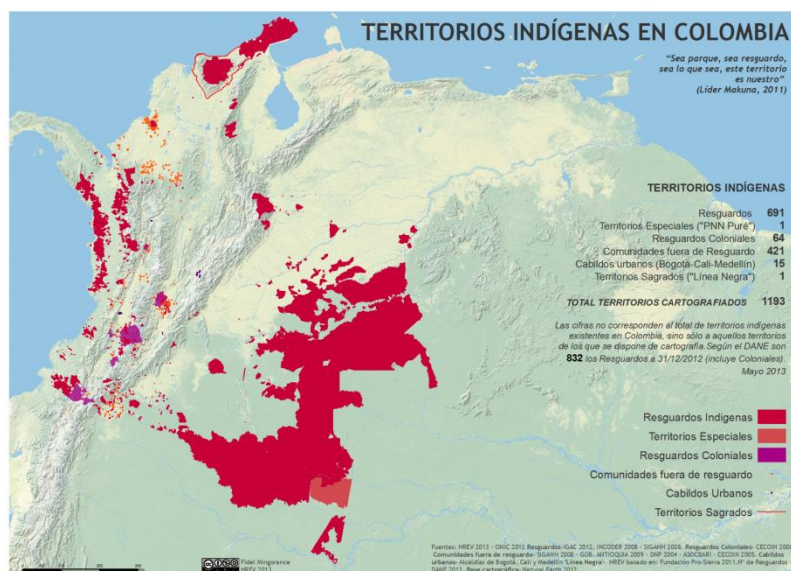
Varios organismos internacionales reconocen en Colombia a los 102 pueblos indígenas que censa la ONIC (PNUD, 2012) y que se toman como referencia en esta tesis. Es un número que varía, sin consenso, según el organismo que liste los pueblos: el Ministerio de Cultura reconoce a 87, mientras que el Departamento Nacional de Estadística (DANE) registra 93 en el censo de 2005, y el Atlas Sociolingüístico de los Pueblos Indígenas de UNICEF computa 83, basándose a su vez en esos datos censales del 2005. El fenómeno del recuento se complica con dos factores añadidos:

¹⁹⁸ Para profundizar en estas consideraciones, se puede revisar la investigación realizada en conjunto con Álvaro Ramírez Calvo, sobre los discursos en conflicto y los aportes de comunicación para la paz (Ramírez y Tanco, 2012. **Anexo 10**).

- Los diacríticos utilizados para delimitar las etnias. Por dar ejemplos: el del “último Tinigua”,¹⁹⁹ Sixto Muñoz, había sido caracterizado como Huitoto por la taxonomía del gobierno colombiano, posteriormente dado por y su pueblo por extinguido; o el caso de los habitantes sías (de etnia eperara-siapidara) de López de Micay en el pacífico caucano, no registrados como indígenas.
- Los continuos procesos de etnogénesis –por ejemplo, los totorós (hoy tontunás), los kizwueños y ambalueños (antes guambianos) y muchos otros pueblos que van estableciendo, precisando, las fronteras de su identidad étnica diferenciada...-

Ambas ejemplos demuestran que es preciso un nuevo censo en Colombia²⁰⁰.

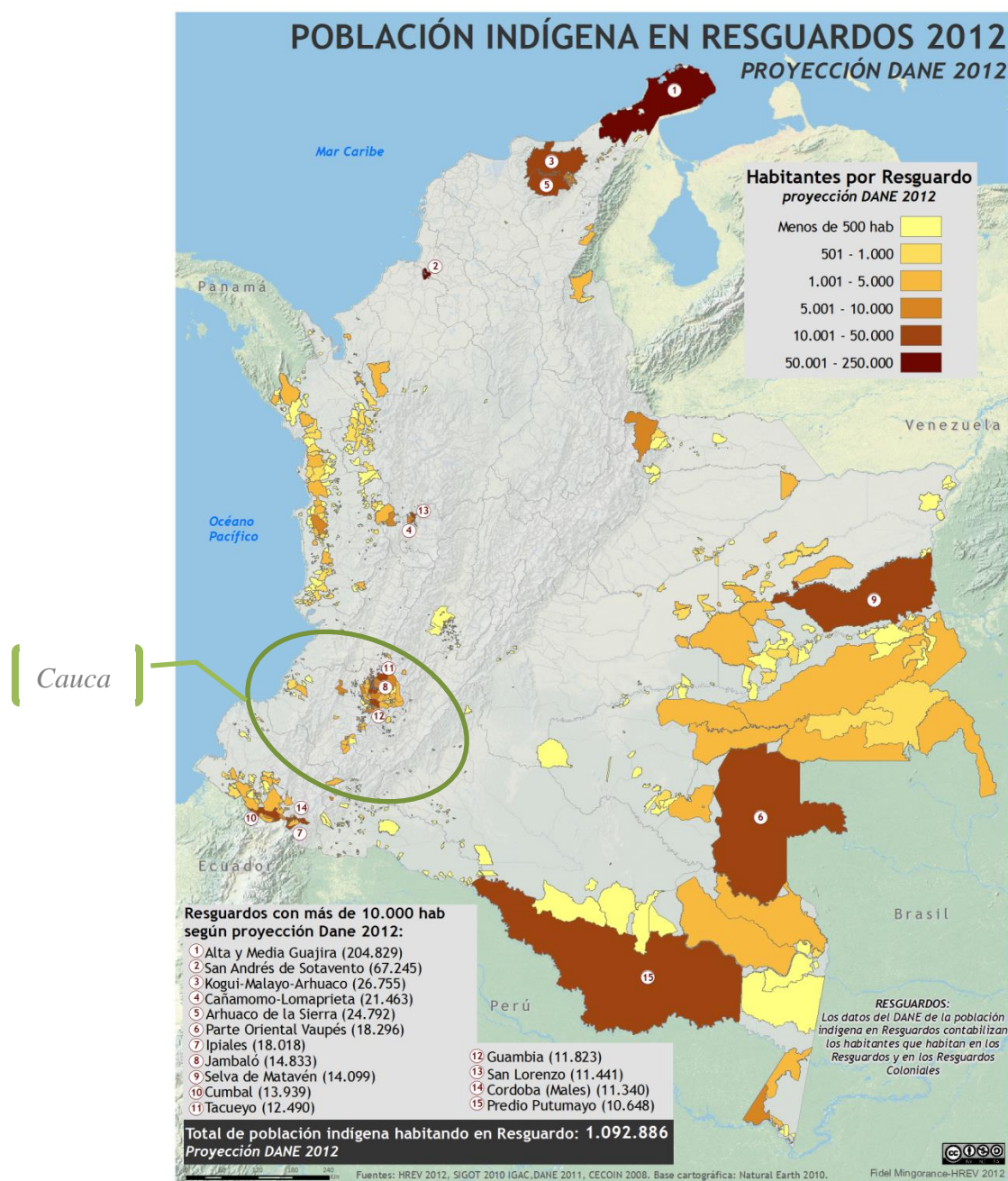
En todo caso, se puede hablar de que habitan cerca de 1.400.000 personas indígenas en el país (1.378.884 según DANE, 2005; ampliado a 1.392.600 por UNICEF, 2009), que representan más o menos un 3,5% de la población. La gran mayoría de ellos se asientan en los 710 resguardos existentes, repartidos en 27 departamentos y presentes en 228 municipios colombianos.



¹⁹⁹ Para más información sobre el proceso de rescate de los últimos vestigios de la cultura tinigua, ver <http://www.tiniguaproject.com/>

²⁰⁰ Estaba previsto actualizar el de 2005 en 2015, pero se ha retrasado, de momento, hasta 2016.

Figura 7. Población indígena en resguardos. Colombia, 2012



Fuente: Geographiando, sobre proyecciones del DANE con corte 30/12/2011

Poco más de un millón según las cifras de 2012 vive en territorio de resguardo, que es una institución de origen colonial, un espacio de autogobierno indígena. La unidad política y administrativa del resguardo se constituye a finales del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII (Gómez y Ruíz, 1997), muchas veces con titulaciones

escritas -que serán después uno de los argumentos jurídicos esgrimidos por las organizaciones para la recuperación de tierras (Romero Loaiza, 2006)-.

El asentamiento indígena en Colombia es eminentemente rural. El 78,4% viven en el campo (PNUD, 2011), donde ocupan unos 34 millones de hectáreas, el 29,8% del territorio nacional. Sin embargo, el 63% de los indígenas colombianos viven bajo la línea de la pobreza, y el 47,6%, bajo el umbral de la miseria (PNUD, *op.ib*) Apuntando causas que siguen incidiendo en el inequitativo reparto de tierras, un estudio de Vásquez y Eusse (2007)²⁰¹, explica que de 31,2 millones de hectáreas tituladas de propiedad indígena hasta 2007, el 79% se encontraban en los departamentos de Amazonía y Orinoquía, en áreas forestales no aptas para agricultura, otro millón en páramos, desiertos y áreas protegidas y 3 millones más en parques nacionales. Quedaban así 3,12 millones de hectáreas aptas para labores agropecuarias (el 10%). Además, en el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (INCODER) hay solicitadas 1,7 millones de hectáreas donde hoy viven 380.000 indígenas, con una población y demandas en crecimiento. No ha sido precisamente fluida la concesión de tierras en las últimas décadas, y se estancaron muchas solicitudes perdidas en los cajones de los despachos durante el gobierno de Álvaro Uribe: entre 2005 y 2009 se había solicitado el reconocimiento de 180 resguardos y se constituyeron 16. La ampliación de resguardos aparece como una de las principales demandas de corte pragmático y urgente de todas las organizaciones indígenas colombianas.

En el suroccidente de Colombia se encuentra el departamento del Cauca, donde se desarrolla el Estudio de Caso para este análisis. En esta región vive la segunda mayor concentración indígena del país, después de la península norteña de la Guajira. En el Cauca hay 84 resguardos que cobijan a 247.987 indígenas (DANE, 2005). Se encuentran en 26 de los 41 municipios del departamento, aunque la mayor parte habita en el nororiente. El porcentaje de ruralidad asciende en este departamento, el 93% de ellos vive en entorno rural²⁰². En cuanto a su estructura demográfica, todos los pueblos

²⁰¹ Vásquez, Miguel; Eusse, Fabio (2007). Consultoría Protección de los derechos territoriales de los pueblos indígenas de Colombia. Bogotá: ONIC-Oxfam. Citado en PNUD, 2012

²⁰² Los indígenas de Colombia son fundamentalmente rurales, sí. Hay que tener en cuenta, como se explicaba en el capítulo anterior, que este hecho si bien es el común en el continente, no es el único "hábitat" indígena, y cada uno determina formas de relacionamiento con las sociedades nacionales y

originarios del país tienen una pirámide población con una base extensa: en el Cauca, el 40% tiene menos de 15 años. Entre sus ocho etnias (reconocidas, pues hay otras en proceso de reetnificación), la mayoritaria es la comunidad nasa –también llamada páez²⁰³–, con más de 120.000 habitantes e idioma propio (el *nasa yuwe*, hablado por la mitad de ellos); junto a ellos, los yanacona, con 25.000 personas, y los guambianos, 16.000 individuos con fuerte arraigo de tradiciones culturales y lenguaje, son los pueblos principales en número y recorrido organizativo.

5.2.1. Indicadores y riesgos

Distintas instancias de la ONU (UNESCO, OIT, PNUD, Foro Permanente...) alertan de las distintas situaciones de riesgo que viven todas las etnias originarias del mundo. En Colombia, las instituciones especifican los riesgos de aculturación, degradación social, pobreza y muerte de los individuos que las componen, y riesgo de desaparición de las mismas etnias.

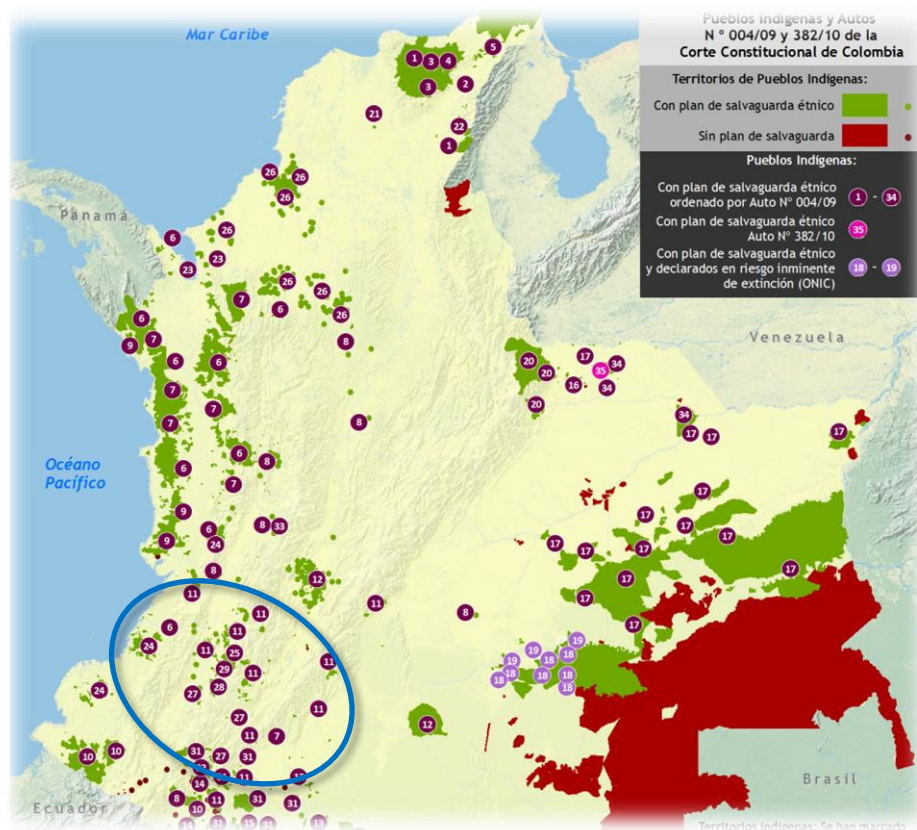
La Corte Constitucional de Colombia reconoció, mediante el Auto 004 de 2009, que existen 32 pueblos indígenas en Colombia en peligro de extinción física y cultural a causa del conflicto armado interno y las graves violaciones a sus derechos

mantiene problemáticas concretas. Pero la realidad moderna todo lo mezcla y lo licua, y no se puede entender en Colombia y en Latinoamérica la dicotomía urbano/rural sino como un puente, una continuidad interconectada que ya impide comprender uno sin lo otro. Y sobre todo en el caso de los pueblos originarios, donde el espacio rural se constituye como *fuerza de sentido* para el traslado y reinención de las comunidades en el espacio urbano. Así se comprenderán mejor las dinámicas de reetnificación y de organización.

²⁰³ En los inicios del proceso de reetnificación que también vivió este pueblo hacia la mitad del siglo pasado (siguiendo la corriente indigenista que atravesó el continente) tendían a hablar de sí mismos como *paeces*, siguiendo la tradición hispana. Una vez completada la recuperación de las bases lingüísticas de su idioma –con el nasa yuwe unificado– recuperan la autodenominación étnica previa que les identifica como *nasa*. Esta tesis respeta este proceso en este pueblo y en los demás de los que se conozca la forma de autodesignación, que será la que se considere de forma prioritaria.

fundamentales, individuales y colectivos²⁰⁴. Entre esos pueblos se encuentran *todos* los que habitan en el departamento del Cauca.

Figura 8: Planes de Salvaguarda para pueblos indígenas



Fuente: Geographiando, con datos de la Corte Constitucional y la ONIC

El Auto 004 establece la exigencia de formular “Planes de Salvaguarda Étnica para cada uno de esos 32 pueblos reconocidos”. En el momento de formular el Auto, la Corte estaba asumiendo la política de protección de los pueblos indígenas como una política de Estado y no de Gobierno. En la declaración de la Corte, el peligro del conflicto armado se entendía no como *el* factor de riesgo, sino como la cúspide visible de un iceberg, de una “emergencia tan grave como invisible” (Corte Constitucional, 2009):

Deben soportar los peligros inherentes a la confrontación sobre la base de situaciones estructurales preexistentes de pobreza extrema y abandono institucional,

²⁰⁴ De nuevo en controversia, la ONIC eleva la cifra de pueblos en peligro de desaparición a 64, en esta ocasión porque suma el componente demográfico a estos riesgos de extinción: así, encuentra otros 32 pueblos con una población menor a 500 personas.

que operan como factores catalizadores de las profundas violaciones de derechos humanos individuales y colectivos que ha representado para ellos la penetración del conflicto armado en sus territorios.

Sin embargo, este Auto no se ha llevado a efecto en la medida necesaria. En su siguiente Auto de Seguimiento -Auto 382/10- del 004, presentado en 2010, la Corte reconoce un “estado de cosas inconstitucional en comunidades indígenas y campesinas desplazadas o confinadas –**abandono institucional** y persistencia de la situación de riesgo-” (*énfasis añadido*). Un año después, el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas recomendó a Colombia completar el proceso de aprobación “de un presupuesto especial para la elaboración, para los procesos de consulta y para la implementación, de todos los Planes de Salvaguarda de los pueblos indígenas.” (Foro Permanente, 2011: 21). De momento, tras denuncias reiteradas por el carácter “inconstitucional” del olvido de esta política, del “abandono” del que hablaba la Corte Constitucional, muchas de las organizaciones étnicas de Colombia se han puesto en marcha de manera unilateral y autónoma para formular, por su cuenta, sus propios Planes de Salvaguarda, y llevarlos posteriormente al Gobierno (tal como aprobó el ejecutivo, creando una nueva “mesa de concertación”)²⁰⁵ -revirtiendo, y es interesante apuntarlo, el flujo de trabajo original ordenado por el Auto, por el que compete al Gobierno la formulación de los planes y obliga a la “consulta” de los mismos a los pueblos interesados-.

El peligro de desaparición es de índole física y cultural, y ninguno de los dos aspectos debe dejarse de lado. Los riesgos que se reconocen como principales son similares a los expuestos en el panorama general de los pueblos indígenas del continente, pero a las industrias extractivas, megaproyectos, agroindustria y otros relacionados con la economía a gran escala, se añaden los dos factores “endémicos” en

²⁰⁵ Las mesas de concertación son espacios de diálogo y negociación entre las estructuras del Gobierno y las representaciones de los pueblos indígenas, sobre distintas materias. Ya existían en el período de Uribe y se han reforzado en el de Santos. La inicial Mesa Permanente de Concertación con los pueblos indígenas se crean por Decreto 1397 de 2006. Hoy existen mesas sectoriales o regionales, con enfoques específicos por cada etnia. Es una forma “legal” que tienen los indígenas para legislar, incidiendo en la construcción normativa del país. En numerosas ocasiones, las organizaciones originarias toman la iniciativa de proponer políticas públicas, supliendo funciones de las instituciones estatales cuando estas no las desempeñan.

Colombia: el conflicto armado y el narcotráfico²⁰⁶, que afectan desproporcionadamente a los pueblos en tanto víctimas, y en cuanto a su vinculación –al igual que pasa en todos los grupos sociales- con los victimarios.

El colectivo indígena uno de los que más ha sufrido los embates de la violencia – junto con los afrocolombianos-, entre otras cosas por habitar las áreas estratégicas para la actividad armada (pasos francos para el narco o las armas; fuentes de recursos naturales incluidos agua, combustibles y minerales; zonas de refugio...) y por un arraigo al territorio que se solidifica en unas formas de organización cohesionadas, que han llevado a los indígenas a formas de resistencia inusuales en otros colectivos. Por aportar algunos datos recientes: entre 2002 y 2009, unos 74.000 indígenas fueron desplazados, individual y colectivamente, según el PNUD (2012)²⁰⁷. Un caso ejemplar es el de la masacre del Naya, con saldo de cien muertos y un desplazamiento masivo de la población de esta región costeña del Cauca, cuando entró el Bloque Calima, paramilitar, para afianzar el corredor del narcotráfico que se pretendía abrir en la costa pacífica entre Buenaventura (Valle del Cauca) y Guapi (Cauca) (ACIN, 2008b; García Herrero y Jaramillo, 2008). En el año 2000, Amnistía Internacional reportó 114 homicidios, un año especialmente violento. El PNUD recuenta 1.400 homicidios de indígenas entre 2002 y 2009. Y lejos de mostrar una tendencia decreciente, entre 2009 aumentó en un 49% el número de víctimas indígenas, según el Observatorio Nacional de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario: 71 homicidios en 2008 y 106 en 2009. En 2012, las etnias más afectadas fueron la awá de Nariño (60 víctimas), y los nasa o páez del Cauca (21 muertos). En 2014, ya en plenos diálogos de paz, de los 10 homicidios relacionados con los grupos armados contra personas indígenas, 9 de los muertos fueron nasas del Cauca (ver **Anexo 9**).

²⁰⁶ Por ejemplo, la desaparición de todos los cultivos de hoja de coca afectaría al orden cultural, pero la expansión de cultivos para usos ilícitos ha vulnerado los territorios indígenas, físicos y sociales, como veremos. Por ejemplo, en 2009 fueron identificadas por la UNODC 4.549 hectáreas de coca sembradas con mano de obra indígena. No obstante, era el 22% menos del área comparada con 2008, y el cultivo en áreas indígenas organizadas va en franco descenso, gracias a las políticas de sus organizaciones.

²⁰⁷ En el caso de los indígenas, el PNUD reconoce una gran desproporción en el número de desplazados forzados, en relación con el resto de sectores sociales del país. Esta situación–junto con agotamiento de tierras de resguardos y cambios culturales- ha provocado una relación distinta con las ciudades, en las que ha aumentado la presencia indígena (desplazada).

Según el Observatorio de los Pueblos Indígenas de Colombia (ADPI, 2012), los riesgos tienden a agravarse, sobre todo los relacionados con la formas económicas: Por ejemplo, se expone que el Plan de Desarrollo del actual gobierno del presidente Santos podría ampliar las concesiones mineras y petroleras y la inversión extranjera en zonas reclamadas como propiedad ancestral de los pueblos indígenas.

También suscitan dudas la entrada en vigor (el 15 de mayo de 2012) del TLC firmado entre Colombia y Estado Unidos²⁰⁸ o el suscrito con la Unión Europea; algunos autores se preguntan si la subvaloración que conlleva para productos tradicionales colombianos como el café o el cacao no arrastrarán un aumento de la producción de los otros dos productos tradicionales de exportación a EEUU: la coca y la marihuana (Castro, 2008). Las implicaciones para las economías rurales de estos acuerdos han llevado a movilizaciones, bloqueos de carretera, huelgas y protestas de distintos sectores campesinos, a los que se han unido los movimientos indígenas y otras organizaciones sociales, buscando una masa crítica que forme la barrera ante un riesgo común cuyo foco es originalmente la producción primaria²⁰⁹.

5.2.2. Situación actual: reconocimiento y derechos adquiridos

Ya en el Capítulo 3 se ha hecho referencia a que, en algunos momentos pasados, los indígenas gozaron de mayores derechos y protección durante la ocupación española que después de las independencias. Durante los dos siglos de la época republicana, el movimiento indígena ha tratado de reconstruir esas figuras de amparo a los derechos diferenciales, los que ostentan por ser pueblos originarios, como depositarios de una cultura y como *víctimas de una situación de injusticia que se debe reparar* –eje

²⁰⁸ Cinco años después de su firma, debido a las múltiples denuncias de violación de derechos laborales y sindicales en Colombia, que paralizó su ratificación en el Congreso Estadounidense.

²⁰⁹ Existen razones para la unión de las causas campesina e indígena, aunque interesa examinar desde qué perspectiva se miran. Por ejemplo, el caso de la imposición de conceptos de propiedad intelectual a las semillas (ver <http://goo.gl/dlwzfg>, recuperado el 20 de agosto de 2013), que pueden ser vistas desde una perspectiva de economía política, o desde una mirada cosmológica, “eco-ritual” (de mantenimiento ritual de los usos y costumbres ecosociales). Si no se confrontan ambas, sino que cooperan para el mantenimiento de la legitimidad de las semillas nativas, la unión puede revertir una situación muy grave para el sostenimiento de campesinos e indígenas.

conceptual de la política diferencia-. En el caso de Colombia, los avances han sido mayores de los que cabría esperar: en este país de equipos de gobierno neoliberales, en el que sólo habita un 2 o 3% -según el censo que se tome- de población indígena, se ha conseguido una compilación amplia y avanzada de derechos, fijados por Constitución y acervo legal.

Pues bien, sostenemos con otros autores que el avance en cuanto al reconocimiento de derechos, que no se ha detenido, se obtiene de la suma de dos éxitos:

- Que la Constitución de 1991 asumiera una filosofía participativa en su elaboración, lograda después de un período de violencia, resistencia y “desplazamiento” de los límites.

- Que el texto inaugurara el nuevo paradigma del modelo de constitucionalismo multicultural de Latinoamérica, con la introducción del el reconocimiento de derechos de carácter diferencial.

Sin embargo, se trata de una tensión de poder resuelta, como no puede ser de otra manera, de forma circunstancial y provisional.

i. Constitución Política de 1991

La Constitución se escribe en una “atmósfera proindígena” (Semper, 2006), en general prointegradora de los sectores sociales excluidos o previamente considerados enemigos. La intención de una “unidad nacional” se demuestra en el desarme previo de varias organizaciones guerrilleras que envían miembros a la Asamblea, o en la inclusión de tres constituyentes indígenas... La nueva constitución debía cimentar un “nuevo país imaginado” en paz y con cabida para todas las diferencias. Y como tal el texto se redactó tomando en consideración las disposiciones promulgadas por organismos internacionales, que crean el marco básico de derechos de los pueblos indígenas: en concreto, el Convenio 169 de la OIT.

Durante la negociación de la Asamblea Constituyente, los representantes étnicos esgrimen un arma legal: la Ley 89 de 1890, una herencia colonial “Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes, que vayan reduciéndose a la vida civilizada”, según su justificación, pero que ellos complejizan y modernizan, de

modo que se mantenga el elemento básico de esta Ley, el derecho diferencial –la acción positiva, tutelada por el Estado-, pero se enmarca en el nuevo contexto de enfoque de Derechos Humanos y de reconocimiento (OIT) del derecho a la libre determinación de los pueblos, que justifica la introducción de modelos autonomistas.

Así, aún sin declarar a Colombia como un estado pluricultural, la Constitución Política (CP) “reconoce” y “protege” a los pueblos indígenas como parte de la “diversidad étnica y cultural de la nación” (Artículo 7). Dice el diputado indígena Rojas Birry que este artículo se incluyó para poner fin a las políticas de asimilación del Estado respecto a los indígenas²¹⁰.

En somero resumen, casi todos los derechos principales de los pueblos indígenas que contempla la Constitución se resumen en una aplicación: la autonomía territorial. Está relacionada con el autogobierno, no con la autodeterminación²¹¹, y parte del concepto fundamental de propiedad territorial previa. Se sustenta en la reincorporación del resguardo como forma jurídica esencial, que pasa a ser “inalienable, imprescriptible e inembargable” por el Artículo 63. Y de esa autonomía y esa propiedad nacen otros derechos como el de la educación conforme a sus propias necesidades y criterios, la exención del servicio militar, la transferencia de la gestión económica y otros –por ejemplo, en cuanto a la participación en los estamentos nacionales, se establece una “circunscripción electoral especial indígena” que reserva dos escaños en el Senado a representantes originarios (no así en el congreso).

En ese contexto donde surgen o se refuerzan (o se reinventan) las organizaciones, que asumen además una misión “externa” -además de la de articulación del movimiento social-, relacionada con otro derecho recogido por el texto pero poco desarrollado después: el de la participación como entidades independientes en todos los asuntos que les atañen, incluida la consulta previa, la propia autodesignación de sí mismos como indígenas (capacidad censal) o la capacidad legislativa.

²¹⁰ Respecto de la formulación concreta del artículo 7 de la CP, el diputado indígena Francisco Rojas Birry en Gaceta Constitucional n. 67, p. 21.

²¹¹ En palabras de Bengoa (2000), “Colombia entiende la autonomía como el control interno por parte de los propios indígenas en las reservaciones indígenas llamadas “resguardos”” (p. 147), no como un federalismo o un gobierno segregacionista respecto del Estado-nación.

Las leyes que derivan de esta constitución hacen de los indígenas un colectivo que puede ser considerado como una “élite”; siguiendo el razonamiento de Chaves y Zambrano (2009), serían una minoría con derechos, frente a una mayoría que no los disfruta:

En un país como Colombia, donde los derechos para la población general no se materializan en acceso efectivo al empleo, la educación y la salud, las provisiones especiales para los grupos étnicos minoritarios a la vez alientan su búsqueda y provocan la sospecha sobre quienes los demandan. (234)

Búsqueda de derechos diferenciales y sospecha, una nueva tensión de poder que emerge. Los pueblos buscan recopilar los diacríticos que pide el Estado para reconocer oficialmente a un colectivo como “etnia” y dotarla de sus derechos (que otros ven como privilegios) y comienzan los procesos de reetnificación y de etnogénesis. El Estado, que ha asumido la diversidad como principio fundamental, establece cauces para limitar la diferencialidad desde el propio juego intercultural.

ii. Estrategias de reetnificación

En este contexto se acentúa el proceso de reindigenización tanto de los pueblos que habían perdido algunos de sus atributos culturales y su auto-reconocimiento étnico, como de comunidades mestizas que buscan en un pasado olvidado los signos de la parte indígena de su identidad. Como dice Bengoa (2000), “una visión favorable de la sociedad a la cuestión indígena llevan muchas veces a que un grupo no quiera quedarse atrás y busque en sus raíces su nueva identidad” (: 69). Procesos de reetnificación que supusieron, en términos administrativos, una multiplicación de solicitudes para formar cabildo –la forma propia de autogobierno-²¹², como paso previo para la petición de resguardo.

²¹² El cabildo es una forma organizativa, y la autoridad indígena de la mayor parte de los pueblos colombianos. Una institución de administración municipal, vendría a ser un Ayuntamiento, y originalmente es una figura que crearon los españoles y que convivía con los cacicazgos. El cabildo representa hoy tanto el ejecutivo como el cuerpo social. Muchos cabildos (sociales) no viven en resguardos, sino en municipios. Los términos geográficos del resguardo y del municipio son independientes, de modo que pueden superponerse o no.

Mientras, en el otro extremo de la tensión de poder, esta proliferación llevó a una fase de “depuración” por parte del Estado, para evitar la etnogénesis²¹³ “incontrolada” en áreas mestizas, según recuerdan Chaves y Zambrano (*op.cit*). La OIT y la ONU proponen exclusivamente el auto-reconocimiento como criterio válido a los reclamos de la identidad indígena, pero la realidad coyuntural creó el nuevo establecimiento de límites al que se hacía mención más arriba. La estrategia de los pueblos en proceso de reetnificación viró y buscó legitimar y sustanciar su recomposición por pertenencias y diacríticos étnicos depurados de acuerdo a los requisitos “censales”²¹⁴.

No nos detendremos en las múltiples valoraciones que se pueden hacer de estas formas de depuración (o delimitación) étnica²¹⁵, pero añadiremos que, en todo caso, no han logrado frenar la etnogénesis ni las demandas de los distintos pueblos colombianos: los de siempre, los que no se recordaban a sí mismos, y los neófitos.

Esta dinámica ha sido analizada de forma prolija por quienes han estudiado la “reconstrucción” de las formas étnicas, los “disfraces” indígenas con que se visten otras minorías –la “dramatización” de la identidad étnica, como expresó de forma precoz el relator Miguel Alfonso Martínez en su informe de 1999 (en Bengoa, 2000: 296)-, sobre el “vaciamiento de la tradición”, del que habla Pablo Gómez Montañez (2010) citando a Giddens, para referirse a la reelaboración de la historia e identidad étnica que hacen los

²¹³ Chaves y Zambrano aluden al surgimiento de una nueva entidad sociocultural cuya estructura social e identidad poco tienen que ver con las de los grupos de su origen. En esta tesis, recordamos, significa, sencillamente, la aparición de “nuevas” etnias.

²¹⁴ De ahí los procesos de reconstrucción de la ética en cosmovisión, la lengua, el rescate de tradiciones e investigación y depuración historiográfica, adscripción de las rutinas familiares a “usos y costumbres”. Afirma Carlos Mosquera en su tesis doctoral que, dado que el Estado mantiene el poder para otorgar o no la legalidad de las distintas identidades étnicas, en función de esos criterios predeterminados, algunos pueblos (como los yanacona) decidieron “generar estrategias para reproducir las características culturales que definen a su pueblo y así obtener los certificados” que los reconociera (2015: 418).

²¹⁵ Una visión cultural optimista vería quizás fronteras (Touraine, Canclini, Bhabha) que nacen y crecen en la modernidad y así son tanto más flexibles y porosas cuanto más delimitadas se busca que sean; la mirada cultural pesimista podría leer una estrategia de esencialización étnica impuesta por el Estado, con su consiguiente lógica folclórica (Hale, Kymlicka, Díaz Polanco); también se puede entender desde la dialéctica: en la tensión neoliberal de poderes, la etnogénesis producida por las políticas de acción positiva puede ser alentada, *pero* limitada, en un juego de apertura y cierre, y conlleva una cara B, la discriminación negativa de lo campesino-mestizo, urbano-marginal y otras minorías que no gozan de derechos colectivos reconocidos.

muisca bogotanos recurriendo a textos antropológicos... O sobre la recuperación de la autopercepción étnica de grupos indígenas “de siempre” que habían sufrido una aculturación en el periodo integracionista del mestizaje nacional (como en el caso del pueblo Kankuamo de Santa Marta expuesto por Gros, 1998), Sin embargo, tal como hemos planteado en los Capítulos 1 y 2, ser indígena -en cuanto a “delimitación” de una identidad- hoy y siempre es un proceso histórico y, por tanto, una permanente construcción. Esta es sólo una de las fuentes desde las que se está construyendo la identidad: la tensión dialéctica entre la minoría étnica y el Estado²¹⁶.

El conflicto entre los pueblos indígenas y el Estado está muy lejos de acabarse, primero, porque éste ha olvidado desarrollar los derechos que marcaba la Constitución²¹⁷. Según los informes del PNUD (2012), las relaciones entre el gobierno y los indígenas han estado determinadas por la "pérdida de horizonte en cuanto a la política para esta población y su puesta en marcha". Y segundo, por la propia oposición *metafísica* entre ambos polos, cuyo centro es el poder: **El alcance y los límites de la autonomía indígena**. Para el Estado, resume Semper (2006), “la reivindicación de autonomía de los indígenas excede lo posible”; para los pueblos indígenas “es insuficiente”.

²¹⁶ Esta es una de las tensiones principales promotoras de etnogénesis. Posiblemente la terna sobre las que se articulan las estrategias de construcción (de *re-construcción*, *constante*) étnica sean la tensión Estado-movimiento social, la tensión colectivo-individuo; y la tensión tradición-modernidad.

²¹⁷ El Relator Especial de la ONU James Anaya sobre la situación de vida de los indígenas en Colombia y el veredicto parece reflejar lo que las comunidades denuncian. “En general, las leyes, programas y políticas del Gobierno no permiten una efectiva protección y satisfacción de los derechos humanos de los pueblos indígenas en el país” declaró el Relator tras su visita en 2009.

5.3. HISTORIA DE LA RESISTENCIA INDÍGENA EN EL CAUCA

En Colombia, el movimiento presenta grandes diferencias con el que se da en países como Bolivia, México o Guatemala, donde se ha trabajado durante más generaciones con la cultura e intelectualidad indígena, donde los movimientos originarios tienen una larga trayectoria y donde además la proporción de habitantes de sus pueblos ofrece una masa crítica poderosa que ha accedido –aunque de forma minoritaria, aún mucho más representativa que en Colombia- a todas las cotas de educación, cultura o poder.

Sin embargo, el movimiento étnico que muestra más similitudes con aquéllos es el del departamento del Cauca, fundamentalmente llevado a cabo por el pueblo nasa, que ha sido el abanderado de la causa de la autonomía indígena dentro del Estado colombiano, junto a los misak, con quienes comparten buena parte del territorio, o los awá, un pueblo en riesgo de extinción asentado en el departamento de Nariño (C. Rodríguez y El'Gazi, 2007) . En esta región de Andes y valles, de zonas geográficas completamente aisladas del resto del mundo como la costa pacífica o la bota caucana, se dio un proceso histórico de resistencia en todo el siglo XX, una construcción de “ser indígena” que moldeó la forma actual de entender el encaje identitario étnico en Colombia.

Cuando los jóvenes guambianos aislados y los inaccesibles paeces empezaban a planificar formas de recuperación de la tierra de sus antepasados, estaban lejos de imaginar que su lucha llevaría a un reconocimiento de sus pueblos, de su autonomía y de su autoridad. Y hoy quizás estamos lejos también en entender cuál será la futura estructura de relación de los pueblos ancestrales con los estados-nación.

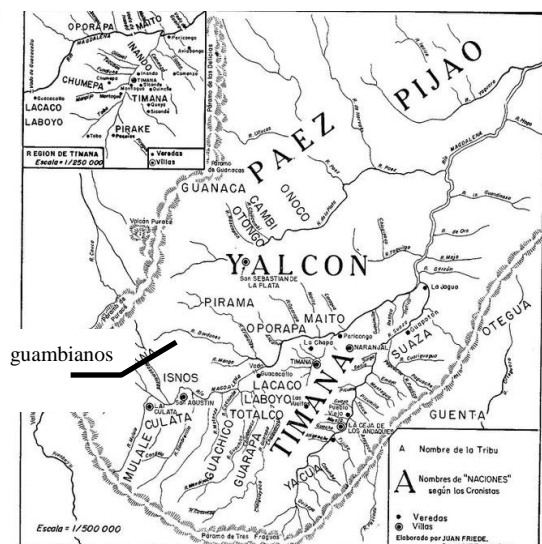
El pionero de la toma de conciencia es Manuel Quintín Lame, un indígena nasa-misak que levantó el orgullo de los pueblos originarios portando en la mano una ley decimonónica de espíritu paternalista, en una muestra cabal de la autodenominada “malicia indígena”. Esta ley –la número 89 de 1890- reconoce los resguardos, gobernados por cabildos que se rigen de forma autónoma (exactamente lo que un siglo después reconocerá la actual Constitución). Y son esas figuras las que los pueblos nunca han querido perder, sino aumentar, aunque tendrán que recorrer una deriva de décadas

para hacer evolucionar sus demandas: de la tierra al reconocimiento cultural, identitario, y finalmente a la búsqueda de poder, la autonomía. Comienza un repaso de la historia de resistencia indígena en el Cauca que situará dónde estamos y cómo se ha llegado hasta ahí, y que nos orientará (de forma “anular” –Heller-) para entender de qué fuentes beben los actuales discursos y sentidos de su comunicación.

5.3.1. Colonia y República

La llegada de los españoles a lo que actualmente es el departamento del Cauca se inicia en 1537. Los pueblos más extensos y fuertes en esa fecha en la zona eran: los *guambianos* –hoy misak-, que poblaban desde Popayán²¹⁸ hasta las tierras altas del páramo cercanas al volcán Puracé; los *yalcón* o yanaconas descendientes de los quechuas, en el entorno montañoso más al sur, cerca de San Agustín; y los *paeces* –hoy, nasa- en las zonas bajas del río Cauca, de donde emigraron hacia los montes del noreste, para resistir a la conquista, una región de difícil acceso y camino al nevado del Huila y al Alto Magdalena, donde habitaban los pueblos de la nación pijao.

Figura 9. Etnias principales del suroccidente en la época de la Conquista



Fuente: Juan Friede. Huila

²¹⁸ Según algunos lingüistas (Bonilla, en Peñaranda, 2012), Popayán proviene del Wam, actualmente denominado Nam-Trik, idioma original del pueblo guambiano y que significa “Dos casas de Paja”. Este pueblo mantiene unos usos y costumbres muy arraigados y ha recorrido un largo camino en la fijación de su identidad cultural. La Guambía es una parte geográfica de la Gran Nación Misak, de modo que en adelante denominaremos al pueblo guambiano con su nombre en su propio idioma: el pueblo Misak.

Las tribus pijao se habían caracterizado desde generaciones anteriores por su larga estirpe guerrera. Protagonistas de incursiones bélicas contra otras etnias, no fue diferente su actitud con la llegada de los españoles. Tanto los paeces (nasa) como otros pueblos, estaban en proceso de formación de cacicazgos que dotaran de cierta estabilidad a las sociedades. Estos se unían entre sí para los enfrentamientos con otras comunidades y, una vez terminadas, se separaban. Este fenómeno, según nos explican los antropólogos, garantizaba formas de cooperación interna y de defensa de la integridad de la comunidad contra las amenazas exteriores, “configurando así el principal factor de unidad para luchar contra la colonización; unidad que se realizó incluso entre tribus hasta entonces enemigas”: (Gómez y Ruiz, 1997: 29)

Así sucedió por ejemplo con una de las pioneras de la resistencia nasa, uno de los ejemplos más recordados de la historia de este pueblo, la Cacica Gaitana, que hacia 1538 estableció alianzas con otros caciques locales contra la incursión española, y en el proceso creó lazos de unidad entre los pobladores de los territorios entre valle del río Cauca y la cordillera Central, hasta entonces dispersos territorial y sociopolíticamente (Anónimo, s.d.). Los paeces y pijaos distribuidos entre los ríos Cauca y Magdalena mantuvieron constantes guerras y rebeliones contra los conquistadores, retrasando así casi un siglo su sometimiento.

Aunque ambos también se aliaron respectivamente con los españoles en contra del otro. En uno de esos vaivenes, los paeces colaboraron en la llamada “pacificación de los pijao”, después de treinta años de colonización de los europeos, que terminó con la práctica aniquilación de esa cultura²¹⁹. Las distintas “pacificaciones” acabaron con las

²¹⁹ Según recuentos de los cronistas, unos 40.000 indígenas al servicio de los españoles murieron en esas décadas de la conquista (de la llamada “pacificación”) durante las guerras (Piedrahita, 1688). En el triángulo entre Cauca, Tolima y Huila, para el siglo XVII sólo quedaban ya entre un 15 y un 20% de la población que los españoles habían encontrado a su llegada (Kalmanovitz, 1982). Los nasa evitaron su exterminio, en parte por su denodada resistencia primero bélica y luego evasiva, pero los pijao corrieron peor suerte. Las guerras terminaron con la aniquilación de todos sus varones, y los pijao quedaron reducidos a la mínima expresión. Hoy su lengua se ha perdido y de su identidad queda la reconstrucción que intentan desarrollar los que un día fueron integrantes de la gran nación pijao (las antiguas tribus de natagaimas, coyaimas, tuamos, etcétera), animados por el espíritu de un indio caucano formado en Tolima, en medio de los restos de la cultura pijao, al que también se considera el liberador de la conciencia nasa: Manuel Quintín Lame.

alianzas indígenas, y al igual que los nasa otros pueblos lucharon con los españoles a cambio de promesas de prebendas que en la práctica, suponían una vida de semiesclavitud.

Los historiadores recuerdan que fueron en muchos casos familias particulares las que, con el espíritu del colono caracterizado por la búsqueda del oro y el sostén del crucifijo, se adentraron a las zonas de dispersión de los pueblos autóctonos para establecer los asentamientos y “pacificar” a las tribus. Nombres como Mosquera, Velasco, Miranda o Betancourt aparecen en el siglo XVI y se perpetúan hasta el albor de nuestros días.

Así, tardíamente, los nasa obtuvieron una encomienda. Por su protección física y su salvación espiritual, y por la “clemencia” de poder habitar y trabajar las tierras que ya no eran suyas, los indígenas del Nuevo Reino de Granada no cobraban salarios (como sí sucedía en otras regiones), sino que se les imponía un régimen de mano de obra forzada, la *mita*, debiendo pagar tributo en especie. Algo que rara vez se daba de forma satisfactoria en las primeras décadas del siglo XVII entre los tributarios nasa “de mala paz”²²⁰, poco conformes con el desequilibrio y el sometimiento de la encomienda. En zonas de tierras pobres para cultivo y geográficamente inhóspitas, a muchas de las cuales se desplazaban los encomenderos rebeldes, los nasa solo sufrieron las incursiones misioneras, también con poco éxito en su tarea catequizadora, aunque con el correr de las generaciones sí se estableció una convivencia pacífica con las instituciones educadoras de los religiosos, las únicas instancias que permitieron a los “indios” leer y escribir, y cuna, mucho después, de algunos de sus más respetados aliados, como fue el Padre Álvaro Ulcué.

²²⁰ Marcela Quiroga Zuluaga (2010), recupera el título de encomienda título de encomienda dado a Cristóbal de Mosquera en 1619, que muestra cómo hasta ese momento los intentos de reducción y sometimiento de los nasa habían sido infructuosos: “[...] y atento a estar de mala paz y rebeldes como al principio que fueron encomendados, y que os habéis de ocupar y hacer costa y gasto de vuestra hacienda en reducirlos y sacarlos en real obediencia y servidumbre y arriesgar vuestra vida para traerlos al gremio de la Santa Fe Católica [...] en conformidad de la cedula y ejecutoria Real que su majestad despacho a los vecinos de la dicha Nueva Segovia, y conquistas nuevas, para que por tres vidas se les hiciere merced de los indios de aquellas provincias, vos la hago de os los encomendar por las dichas tres vidas, vuestra, la de vuestro hijo y la de vuestro nieto”. (p.95)

Entienden Gómez y Ruíz que las alianzas que las distintas “tribus” establecían para luchar contra la invasión española son muestra de “la fuerza de los mecanismos de poder que exaltan la unidad, la cohesión y sus rasgos distintivos, que entraron a hacer parte de ese doble aspecto del poder que siempre está orientado hacia adentro y hacia afuera” (1997: 29). Sin duda en el acervo histórico al que recurren los pueblos del Cauca está recogido este sentimiento, fuente ancestral y “moraleja” de que la unidad vence al enemigo. Sin embargo, la paradoja pragmática²²¹ es que la resistencia nasa tuvo como estrategia la dispersión. La forma de rebeldía se plasmaba en la huida de una familia o grupo hacia otro lugar menos accesible, quedando así disgregados por el territorio y haciendo imposible su reducción en pueblos, como era mandato de la encomienda. Lo que también supuso, a la larga, casi tres siglos de suspensión²²² de esa unidad indígena impulsada por los primeros caciques en los inicios de la invasión, además de la alteración de las relaciones comunitarias internas, existentes antes de la llegada de los españoles.

¿Qué fue, entonces, lo que propició finalmente la aparición de los resguardos y, más importante, cómo pasó este pueblo a defender tan firmemente esa estructura societaria? Poco se sabe de los hitos que culminaron en la reducción a pueblos de los antiguos paeces, tras un siglo de denodada resistencia, las escasas fuentes hablan de que ello se dio a finales del siglo XVII y principios del XVIII, y apenas se apunta a la presión combinada militar y evangélica (Quiroga, 2010). Lo que sí se ha documentado es la primera aparición de pueblos en ambas vertientes de la cordillera central, como Páez, Nátaga o el Retiro.

²²¹ Se observa que el pragmatismo es uno de los rasgos sobresalientes del movimiento indígena caucano y es origen de ciertas contradicciones o paradojas que, no obstante, parece haberles permitido avanzar con una visión clara del objetivo y flexibilidad para adaptar los caminos hacia él.

²²² Suspensión, que no eliminación, ya que el concepto de unidad quedó latente en la memoria de los pueblos, reproducido a través de múltiples mitos (Bernal, 1978; Rappaport, 2005; Yule, 2001). La cosmovisión nasa se inicia con uno de estos mitos: los espíritus, dispersos y libres, fueron llamados por un *mayor* y una *mayora* para darles corporeidad. Como estaban separados chocaban entre sí, hiriéndose, por lo que los mayores les pidieron que se unieran para evitar su sufrimiento. Así lo hicieron y de su unión surgió el hogar que representa a toda estructura orgánica. El concepto de unidad está lo suficientemente fijado como para ser rescatado a comienzos del siglo XX y apuntalado como uno de los principios organizativos fundacionales.

El reparto de los indígenas en distintas reducciones a cargo de un encomendero culminó en el siglo XVIII²²³. Para 1700, una nueva figura política se había instaurado en Nueva Granada: los resguardos. Ya hemos apuntado previamente el cambio político que desde la Corona española se produjo en esta época, la legitimación de los resguardos. Tras las Leyes Nuevas de Carlos I, el rey Felipe II ordenó en 1591 las recomposiciones de tierras: por un lado los dominios de los encomenderos y por otra las de los indios cuyas posesiones eran antiguas (Espinosa en Peñaranda, 2012, INCODER, 2014²²⁴). Hubo que esperar hasta la aparición de los caciques nuevos y el fracaso de la mita para que la presión de los indígenas lograra títulos coloniales de resguardo, con los cuales se inicia un modelo diferenciado de autoridad regional²²⁵. El resguardo es una tenencia comunal de la tierra administrada de forma autónoma e independiente por los caciques, y supuso, según Tattay (1995), uno de los pocos elementos que hacían frente a la dominación y dentro de los cuales se conservaba cierto grado de cohesión cultural y de independencia.

5.3.2. Los pioneros

Juan Tama nació entre Vitoncó y Belalcázar, en algún momento del final del siglo XVII. Hijo de la estrella y de la laguna, unos Thë' Walas (chamanes o médicos tradicionales) lo encontraron flotando en una quebrada de la laguna del páramo y se lo

²²³ El propio INCODER (Instituto Colombiano de Desarrollo Rural), explica en su informe de 2014 de dónde proviene la denominación de “reducciones”: “Los pueblos indígenas fueron denominados inicialmente con el nombre de reducciones, porque ante la resistencia de los aborígenes, que preferían llevar una vida no sedentaria alejada de los colonizadores, fue necesario reducirles para que vivieran en poblaciones. Posteriormente se les llamo corregimientos, porque quedaron sometidos a la autoridad de un funcionario especial llamado Corregidor de pueblos de indios”. (p.25)

²²⁴ En el mismo informe de INCODER se reproduce la Cédula del Rey Felipe II, promulgada en Toledo el 19 de agosto de 1580, en la que, ante la resistencia de los indígenas, se ordenaba: “con más voluntad y prontitud se reducirán a poblaciones los indios si no se les quitan las tierras y granjerías que tuvieran: mandamos que en esto no se haga nada y se las conserven como si las hubieran tenido antes para que las cultiven y traten de su aprovechamiento”.

²²⁵ La contribución de algunas congregaciones eclesiásticas que trabajaron en el territorio nasa queda reflejada en la enseñanza del idioma castellano y de las leyes coloniales. Así, por ejemplo, encontramos para 1700 las peticiones que los caciques elevaron a la Corona. El cacique Manuel de Quilo y Ciclos pedía la promulgación de las tierras de resguardo justificadas por los “dignos acreedores a las tierras que nuestros antepasados nos dejaron y de quienes procedemos por nuestro origen y principios” (David González en Gómez y Ruiz, 1997: 35)

encargaron a cuatro vírgenes nodrizas que lo amamantaban. Juan Tama era la encarnación del K’pish, el Trueno, y era tan grande su fuerza y voracidad que al mamar succionaba la sangre de sus nodrizas y al poco tiempo ellas murieron. El niño, que en su forma humana era hijo de un terrajero encomendado al más importante terrateniente de San Isidro, creció con ayuda de los ancianos y Thë’ Walas para hacerse un gran líder, un cacique que defendió a su pueblo por las armas y con la ley. Consiguió de la Corona española el reconocimiento de 71 títulos coloniales de resguardo que firmó como cacique²²⁶ y creó los cinco pueblos nasa originales: Jambaló, Vitoncó, San Francisco de Caldone, Quichaya y Pitayó. Antes de morir dejó un legado de enseñanza chamánica y un conjunto de leyes que los nasa deben cumplir, basados en el respeto y la armonía, y que hoy se citan todavía en la Ley de Origen. Y solo entonces se fue a morir con su compañera a la laguna donde nació, con la promesa de regresar cuando los nasa lo necesiten. “Yo me iré a vivir a una laguna, yo no muero jamás”²²⁷.

Se obtienen en este periodo los títulos de resguardo y la autonomía asociada a ellos, administrada por un cabildo y supervisada por la Capitanía, a cambio de la aceptación por los nasa de las leyes coloniales y de los misioneros católicos. Esta invención administrativa de la época colonial se trasladó hasta el presente, siempre reclamada su vigencia por los líderes indígenas. A primera vista es otra paradoja, pero se resuelve, como veremos, cuando la organización toma el resguardo y el cabildo y “desbroza” en ellos los elementos considerados “de fuera”; los reinterpreta dotándolos de un sentido comunitario –considerado de “adentro”- que no entra en contradicción con sus paradigmas actuales sobre territorio y autonomía.

i. Manuel Quintín Lame

²²⁶ Por Cédula Real de 1700 promulgada por Felipe V. (Wiesinger y Echeverry, 1964, citado por Muelas, 2005)

²²⁷ La cita textual la extrae la Corporación Nasa Kiwe del texto de Ximena Pachón, Introducción a la Colombia Amerindia, editado por el Instituto Colombiano de Antropología. Bellos relatos de esta historia se recogen en Martínez, 1999; Gros, 1991; Gow, 2010; CRIC, 1983, CRIC; 1970. Según sean etnógrafos, antropólogos o historiadores o comuneros de uno u otro resguardo varían ligeramente las versiones de esta historia. Pero se sabe que Tama vivió y firmó en efecto 70 títulos como cacique para el año 1635. Y lo que es más importante, es uno de los tres relatos principales- y el más mesiánico- que conforman el acervo histórico de la resistencia al que el movimiento nasa recurre para concienciar sobre sus luchas.

Durante una época en la colonia, la autonomía alcanzada permitió a los resguardos nasa volver a controlar la minería de su territorio, desarrollada de forma artesanal, y junto a la minga agrícola y las vías abiertas con los pueblos favoreció regresar al excedente de producción y a cierto intercambio comercial que proporcionaba ingresos suficientes a los cabildos. Pero progresivamente esta situación fue empeorando a partir, fundamentalmente, de la reintroducción de la mita²²⁸ y de las guerras de independencia. Rappaport (2005) recoge la contribución de los nasa en estas luchas, con la esperanza de que sus resguardos serían defendidos y mejoraría el sistema tributario en su beneficio. Pero se equivocaron: el programa ideológico republicano no comprendía ninguna demanda indígena y la tasación “fue restituida a un nivel individual y no colectivo como sucedía en la colonia y se propone la liquidación de los resguardos con el fin de otorgar la ciudadanía completa a los indígenas” (p. 36)

El ideal republicano de la igualdad de todos los ciudadanos no podía permitir las diferencias étnicas²²⁹ y, en la mayor parte del territorio colombiano, los resguardos fueron disueltos²³⁰. Mientras, en el Cauca, la resistencia de los indígenas y las medidas proteccionistas conquistadas obtuvieron una victoria en la ley 41 de octubre de 1879, que reconocía su existencia (Rappaport, 2005).

²²⁸ Nos detendremos más adelante en la forma autóctona de la mita: la terrazguería. En su libro de memorias *La fuerza de la gente* (2005), el Taita guambiano –y constituyente en el 91- Lorenzo Muelas recoge la investigación sobre la introducción de la mita en 1733 de Llanos (1978): “Esta buscaba proporcionar mano de obra a la economía de los blancos e implicaba un traslado forzoso de los indígenas a trabajar en haciendas o minas, a cambio de un jornal que era parte en dinero y parte en especie (un real más ración diaria). Pero lo que los indígenas ganaban por este trabajo no les alcanzaba siquiera para pagar a la Corona española el tributo a que estaban obligados” (p.74). La terrajería, o terrazguería, se implantó en distintos años en las reducciones del Cauca, pero siempre a lo largo del siglo XVIII.

²²⁹ Recordemos la afirmación teórica que defendemos de que estas ideas igualitarias legitimaron en la América conquistada –de indios sometidos y blancos dominadores- la introducción soterrada de la “ideología del mestizaje” (Guillermo Bonfil Batalla, 2000; Chaves y Zambrano, 2009; Hale, 2002, 2004; J. E. Jackson y Warren, 2005)

²³⁰ Estas dinámicas se observan desde el inicio de la República. La Ley 11 de 1821 ya considera a los indígenas libres e iguales a los demás colombianos, y ordena repartir los resguardos, “empujando a varios de los indígenas a las áreas montañosas y boscosas, y expulsándolos de las tierras productivas o convirtiéndolos en jornaleros, aparceros y otras variantes de la economía campesina (Triana, 1979). Esta dinámica configuró casi en su totalidad la territorialidad de los pueblos indígenas de la zona Andina, hizo converger parcialmente los intereses indígenas y campesinos en esta región y les hizo compartir la condición de pobreza económica” (Villa, 2004: 27).

El siglo XIX fue el de formación de los principios nacionales y, para los indígenas, un tiempo de zozobra. Las nuevas ideas y tecnologías importadas de Europa, la propiedad privada, la máquina de vapor, la productividad, conllevaron una reconfiguración territorial y un reasentamiento de la población (Espinosa en Peñaranda, 2012). Muchos antiguos resguardos fueron vendidos y se fueron consolidando las haciendas. A esta dinámica contribuían la titulación de los resguardos en la figura del cacique, impregnados algunos del espíritu individualista republicano, y el marco legal: el decreto número 74 de 1889 buscaba acelerar esa eliminación de los resguardos, ante la presión colonizadora que reclamaba el asentamiento en terrenos baldíos, considerados “vacíos”²³¹, y se alentaba la transformación de derechos de usufructo en derechos de propiedad individual, para facilitar así la venta de las tierras a nuevos terratenientes (Gow, 2010)²³².

Y sin embargo, solo un año después, la Ley 89 de 1890, conocida como la Ley Indígena, explicitó la existencia de los resguardos gobernados por cabildos y administrados de forma autónoma. Una ley que trata a los indígenas como a menores de edad, que especifica “la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”²³³ (Rappaport, 2005:52) y que, no obstante, por su propio espíritu paternalista, dejaba una posibilidad legal que uno de los líderes más lúcidos del siguiente siglo entendió que se debía aprovechar.

²³¹ En realidad, tierras poco pobladas, pero que habían quedado anteriormente bajo dominio de los resguardos indígenas. Hay que tener en cuenta, además, que la dinámica poblacional en el Cauca se caracterizaba por la dispersión geográfica de los indígenas, poco propensos a agruparse en poblaciones.

²³² Del mismo modo se sucedieron otras disposiciones, tendentes a expropiar la tierra considerada poco poblada o poco explotada, para ser vendida en subastas públicas. Así, la ley 55 de 1905 daba poder a las capitanías y autoridades regionales para exigir la división y expropiación de los resguardos con pocos habitantes. Normas que amenazaron a la población indígena, que perdían sus tierras y debían desplazarse o trabajar como aparceros. La ley “dispuso severos castigos expresados en despojo de la tierra para aquellos indígenas que se opusieron a la división”. (Pineda, 2002: 25)

²³³ Una ley que refleja el espíritu de la época, que entendía la historia como un proceso lineal de desarrollo en el que se produce el paso de un estado “salvaje” a un esta “civilizado” a través de unos aportes que, en el nuevo mundo, el Estado debe ofrecer a los pueblos-niño, necesitados de tutela. La paradoja radica en que esta ley recoge el carácter “imprescriptible, inembargable e indisoluble de los resguardos indígenas así como a los cabildos como legítimas y auténticas autoridades indígenas con amplias facultades al interior de sus resguardos”. Y pese a criticar el espíritu con que se elaboró, la utilidad de esta ley, que les sitúa en un cuerpo legal *especial, diferente*, ha hecho que sea la base legal vigente para las reivindicaciones indígenas, incluso después de la Constitución de 1991.

En ese contexto histórico nació Manuel Quintín Lame Chantre, en la hacienda Polindara en la región étnica del Gran Chimán guambiano, en el Cauca, alrededor de 1883, hijo de padre nasa y madre misak. Su padre, Mariano Lame, fue un terrajero al servicio de Ignacio Muñoz. La buena relación entre ambos, “buenos cristianos” los dos, y el afán de mejora de Mariano Lame propiciaron pequeñas concesiones: llegó a comprar una parcela de tierra propia con que satisfacer las demandas de la familia, generar excedente y ofrecer ciertas ventajas a los hijos. Quintín (el quinto hijo) pudo tener al menos algunos estudios primarios, seguramente en las misiones de padres Redentoristas asentados en la zona, llegó a viajar al extranjero –luchó en Panamá con el ejército conservador al inicio del nuevo siglo- y aprendió de leyes²³⁴.

Quintín Lame representa el espíritu del héroe clásico mesiánico que, tras un pasado conservador/adocenado, sufre una serie de episodios catárticos, *ve la luz* y emprende un vuelco en su destino, fijándose una meta de liberación para con los que entiende sometidos a la explotación de una tierra usurpada en beneficio de otros.

Así, siguiendo la obra de Romero Loaiza (2006) -que realiza una exhaustiva búsqueda de toda la documentación relacionada con su persona y analiza las raíces biográficas de su pensamiento-, hacia 1910 Quintín Lame ha vuelto de la guerra contra los indígenas panameños, ha perdido a su primera esposa, ha vivido una mejoría económica del trabajo en la tierra y sufrido la frustración del arrebato de sus posibilidades de mejora por la introducción de nuevas fórmulas de terraje más duras, las mismas que multiplicaron los enfrentamientos de los indígenas sin tierra contra los hacendados. Ha sido elegido representante conjunto de todos los cabildos y ha conocido

²³⁴ Si bien Quintín Lame es, con diferencia, el personaje colombiano indígena del que más se ha escrito, no hay acuerdo en varios aspectos, como su nacimiento o etapas de su instrucción. Para ambas nos fiamos de los escritos que él mismo dejó, varios libros y publicaciones (Lame, 1971 ed., 1987 ed.) y otros recopilados por Romero Loaiza en su monografía de 2006. Así, si bien algunos biógrafos afirman que era semianalfabeto, basándose en su origen terrajero, Quintín afirma que fue autodidacta, algo que otros autores como Fernando Romero consideran posible dada su relación personal con el obispo de Ibagué, con el general Albán bajo cuyas órdenes luchó en la Guerra de los Mil Días, o el acceso que pudo tener a la Biblioteca Nacional hacia los años 20 (Espinosa, 2007; Romero, 2006). Queda claro en su obra que se desenvuelve en la filosofía tomista, y en sus acciones, que conocía y había discutido la legislación nacional y sus fundamentos de derecho.

a un abogado que le ha introducido en la ley²³⁵ (Castillo Cárdenas, 1971; Espinosa, 2007; Y. Galindo, 2008; Gow, 2010; Martínez, 1999; Romero Loaiza, 2006).

Descubrió Quintín Lame cómo la letra otorgaba valor supremo a quien la poseía: un título de propiedad resultaba ser dogma y ley. Las reformas jurídicas eran la tabla de Moisés que había despojado a los indígenas de sus tierras. Y, convencido en su determinación de eliminar a toda costa el pago del terraje por parte de los indígenas, encontró la estrategia legal. Antes, durante un tiempo defendió y practicó la resistencia armada, protagonizando el levantamiento conocido como La Quintinada. En 1910, varios cabildos del Cauca le otorgaron poderes de representación y llegó a ser portavoz de todos los cabildos indígenas del sur de Colombia (Espinosa, 2007). Los primeros años de esa resistencia estuvieron marcados por las tomas de tierra, pacíficas, entre 1913 y 1915, junto a la agitación de las conciencias que practicaba en mingas multitudinarias en los pueblos del Cauca, Huila y Tolima. La práctica jurídica y estas movilizaciones masivas para escuchar a Lame alarmaron a la élite local, temerosos de una “guerra de razas”. Múltiples acusaciones de terratenientes lo llevaron a la cárcel, donde inició su práctica legal. Ya nunca dejaría las denuncias, apelaciones y memoriales a las distintas cortes del país, enarbolando la Ley 89 de 1890 y estableciendo un programa de demandas de cinco puntos, que llegaría posteriormente a ser la base con la que se funda el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Estos cinco puntos eran:

- La defensa de las parcialidades y oposición militante a las leyes de división y repartición de las mismas
- La consolidación del cabildo indígena como centro de autoridad y base de organización
- La recuperación de las tierras perdidas a manos de los terratenientes y el desconocimiento de todos los títulos que no se basaran en cédulas reales

²³⁵ Afirma Romero que el abogado de Popayán Francisco de Paula Pérez le regaló dos libros, *El abogado en casa y el Código Civil colombiano*, después de una consulta para conocer si había alguna fórmula legal contra las nuevas condiciones del terraje. El abogado le mostró cómo los títulos de propiedad del hacendado representaban un escudo invencible contra cualquier acción legal.

- La liberación de los terrazgueros, mediante la negación a pagar terraje o cualquier otro tributo personal
- La afirmación de los valores culturales indígenas y rechazo de la discriminación racial y cultural que eran sometidos los indios colombianos. (Castillo, 1971: 18)

Quintín Lame fue uno de los principales portavoces de los grupos rurales que llevaron al escenario nacional los “problemas distributivos de la tierra”²³⁶ (Ghilodés, 1970), ostensibles por la intensidad de los conflictos agrarios, desde tomas de tierras a abigeato y asesinatos, que fueron progresivamente en aumento. La fama de Lame y de su inseparable colega José Gonzalo Sánchez crecía: obtuvieron poderes especiales de representación; con cada panfleto en las plazas públicas se elevaba su mito; en 1925 fue elegido vicepresidente de la Confederación Obrera Nacional, creada en el segundo Congreso Obrero del partido Socialista y germen del Partido Comunista, que se crea en Colombia en 1930. La insistente lucha por la tierra de Quintín Lame obtuvo frutos en 1938, cuando se decretó la restitución de los resguardos de Ortega y Chaparral, en el departamento de Tolima, escriturados en 1948²³⁷.

Esta victoria es fruto de 17 años de esfuerzos continuados de Lame, dentro y fuera de la cárcel. Siempre haciendo uso de esa ley de 1890 que les incluye en un cuerpo legal especial. Por comprender que ello puede constituir una ventaja, Manuel Quintín Lame puede ser comprendido como el primer apóstol del nuevo postulado de la diferencialidad: “se vio rápidamente que las comunidades indígenas poseían **ventajas** en esta lucha sobre los campesinos en general, al poder argumentar la existencia de los títulos de sus resguardos como un importante respaldo legal” (Tattay, 1995: 33. *Énfasis*

²³⁶ La Ley de Tierras de 1936 introdujo la función social de la propiedad con la consecuente posibilidad de la extinción de dominio, en caso de que la tierra fuera dejada ociosa por un cierto tiempo, tierras baldías o desocupadas, y creó la jurisdicción agraria especializada en dirimir conflictos de tierras. Según escriben FIAN y la Vía Campesina (2003) “la reacción terrateniente a esta ley no se hizo esperar: rápidamente se revirtieron muchas de las disposiciones que fortalecían los derechos de los campesinos”, lo que propició la receptividad de la población rural a formar organizaciones, además de generar innumerables levantamientos campesinos.

²³⁷ Wikipedia, citando a Rojas, José María (2000). Ocupación y recuperación de los territorios indígenas en Colombia. *Análisis político* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia). Consultado el 10/02/2015. http://es.wikipedia.org/wiki/Quint%C3%ADn_Lame#cite_note-2

añadido). Y Lame se erige como precursor de las políticas de la diferencialidad también por la contradicción de dos fuentes referenciales para su actuación: el pensamiento comunista y la fe cristiana. Al ser irreconciliables para él, escoge separar su lucha del camino “de obreros, socialistas, comunistas, unidistas y trabajadores” (Espinosa, 2007) y crea, en 1934, el Sindicato Nacional de Indígenas, que a partir de entonces será el órgano de lucha para hacer valer los derechos sobre la tierra contenidos en la Ley 89²³⁸.

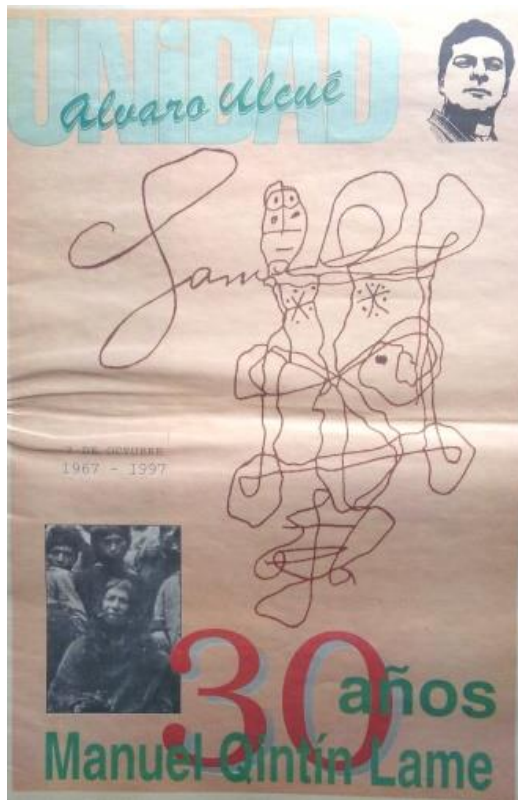
En 1935 Lame redactó un manuscrito²³⁹, Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas, publicado en 1971 en Bogotá con el título En defensa de mi raza. El libro, y antes el manuscrito, constituye una rara excepción de la transmisión cultural indígena en Colombia. Consciente de la falta de alfabetización de “su raza”, Lame prefería las mingas y asambleas en las que se prodigaba en la palabra para agitar el orgullo y la conciencia de los indígenas²⁴⁰. Incluso décadas más tarde, la obra de Lame ha sido escasamente leída, pero muy difundida en pequeños textos y cartillas de resumen que se han trabajado de forma colectiva, en escuelas, asambleas, en periódicos y organizaciones.

²³⁸ Lame inspiró también la creación del Movimiento Indígena de Mujeres y llegó a dictar algunos de sus manifiestos, como el Derecho de la Mujer Indígena.

²³⁹ Los biógrafos citados con anterioridad consideran que de hecho no escribió sino que dictó la mayoría de sus escritos, incluido este libro. Florentino Moreno fue su secretario personal de más largo recorrido, pero en todos sus años de activismo supo rodearse de una pléyade de colaboradores, desde mujeres y músicos que animaban cada aparición pública hasta escribanos y asesores, entre los que destacan José Gonzalo Sánchez y Eutiquio Timoté, ambos posteriormente líderes del partido Comunista.

²⁴⁰ Los ecos de sus enseñanzas, de su forma de jugar a ganar dentro de las reglas establecidas en el conjunto nacional, resuenan durante todas las décadas que le suceden. Pionero de la lucha moderna por la tierra y la dignidad, netamente indígena, el PNUD le reconoce como el hombre que “siembra la semilla hacia la participación de estos pueblos en los órganos de representación del país para recuperar lo que les había sido sustraído: tierra, poder y libertad” (2012: 67) y Espinosa ensalza la revalorización, la aportación de “humanidad y legitimidad a su propia ‘civilización montés’, así como a la identidad social del ‘indio’” (2007: 417)

Figura 10: Monográfico dedicado a Quintín Lame en el Periódico Unidad Álvaro Ulcué



Fuente: Archivo del CRIC

Quintín Lame muere ya viejo en 1967, sin llegar a entender quizás lo que estaba sucediendo a su alrededor, y gracias a él, en el mundo indígena. Muere solitario y denostado por muchos, después de unos años 50 de casi suplicar, porfiado, en las últimas mingas de educación política y las últimas demandas por vía legal. Eran los años perdidos de La Violencia.

ii. “La Violencia”

El 9 de abril de 1948, se estaba ultimando en Bogotá el borrador para el nacimiento de la OEA, la Organización de Estados Americanos. Ese día, Jorge Eliécer Gaitán cruzaba la calle de su oficina hacia el café Gato Negro, para almorzar antes de una charla ante estudiantes, que esperaban ansiosos las palabras del líder de los liberales, cada día más favorito para ganar las siguientes elecciones. Un hombre nervioso lo esperaba, se le enfrentó y a bocajarro lo asesinó. Sonaron tres tiros, después, un repentino suspense generalizado y, de inmediato, la revolución. Las calles se

llenaron, comenzó la persecución, la masa linchó y colgó al asesino en la plaza de Bolívar, comenzó la algarada, la protesta, la indignación. Y el ejército salió a las calles y en Bogotá, incendiada de ira durante una semana, se contaron 6.000 muertos²⁴¹.

Eran los años de McCarthy en Estados Unidos y de los vientos anticomunistas que soplaban hasta América Latina. Los planes que prometía Gaitán de dar un giro al país, iniciar una reforma agraria y detener la deriva de acumulación de los más ricos y de miseria de los más pobres, saltaron por los aires ese 9 de abril. Los dos únicos partidos del país, el liberal y el conservador, se destripaban en sus luchas intestinas; en el campo, los terratenientes y caciques conservadores ampliaban sus dominios y los comerciantes liberales se empobrecían cada vez más (Ghilodés, 1970; Le Grand, 1986; Gonzalo Sánchez y Peñaranda, 1986). El campesinado mendigaba y los indígenas se mantenían como mano de obra semiesclava. Y ya liberales y conservadores habían iniciado los primeros embates armados: asaltos liberales eran respondidos por sicarios de los conservadores. El “Bogotazo” fue la mecha que llevó el fuego del campo a las ciudades, multiplicando la violencia alimentada por el miedo y la venganza.

Fue una época de guerra civil. El partido liberal organizó guerrillas que funcionaban como ejércitos, jerarquizados y desplegados; el partido conservador, en el poder desde 1946, dejó actuar de forma más libre a la policía y la milicia, que a su vez mantenían lazos luctuosos con sicarios (Molano, 1983). En el Cauca actuaban los “Pájaros”, sicarios llegados del fértil Valle dominado por los hacendados, y en las comunidades indígenas muchos grupos se unieron a las guerrillas liberales y conservadoras (Tattay, 1995)²⁴². Entre 1945 y 1953 la comunidad indígena se vio afectada por la condición política del país: “la motivación y movilización campesino-indígena, que fue muy amplia, no estuvo acompañada de la organización eficaz, capaz de hacer frente a la represión” (Galindo, 2008: 7) y el movimiento organizado por el que tanto luchó Quintín Lame quedó quebrado y sus miembros, atomizados (Bretón, 2009).

²⁴¹ Tomado de los relatos de historiadores y novelistas como Alfredo Molano (1983, 2006), Wade Davis (2004), Laura Restrepo (1986) o Gabriel García Márquez (2002).

²⁴² Si bien hubo variedad en el signo político de la militancia, el norte del Cauca estuvo especialmente comprometido con las guerrillas liberales. Su orografía selvática y escarpada sirvió de refugio a estos milicianos, que descendían para escaramuzas con sus enemigos y volvían a emboscarse a las montañas, buscando también los pasos abiertos a otras regiones, hacia Tolima. En esas mismas cumbres nacieron las FARC.

La Violencia marcó una década de desintegración política y social, para todos los estamentos del país, incluidos los indígenas. Esta guerra civil dejó 200.000 muertos, casi los mismos que las posteriores cinco décadas de conflicto guerrillero. Dos millones de personas fueron desplazadas, fundamentalmente de las áreas rurales, creando nuevas masas de campesinos sin tierra. Muchos historiadores proponen el final de esta etapa en 1958, después de cinco años de dictadura militar del General Rojas Pinilla, que obtuvo la tregua de las guerrillas pero mantuvo la dinámica de violencia represiva. Depuesto en 1957, un año más tarde los dos partidos acordaron formar un Frente Nacional que se alternó en el poder. Sin embargo, hay autores que proponen que la Violencia duraría casi una década más, basándose en la prolongación de las agresiones y el paramilitarismo (Fernández Andrade, 2002; Guzmán Campos, Fals-Borda, y Umaña Luna, 1962)

En todo caso, la Violencia, con sus matanzas masivas en el campo, la injusticia social, la pobreza y la ausencia de Estado, puede entenderse como una etiología del conflicto guerrillero que surgió después. Uno de los milicianos liberales, Pedro Antonio Marín, se mantuvo en los grupos de autodefensa campesina que siguieron a la dictadura de Rojas Pinilla y a la tregua del Frente Nacional, animando la creación de “zonas liberadas”²⁴³ rurales, alzadas en armas, y en 1964, bajo los alias de Manuel Marulanda o Tirofijo, creó las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, que serían después confirmadas en el año de 1966, dando así paso las FARC a un nuevo ciclo en Colombia, el más largo jamás conocido de violencia guerrillera (FARC; Guzmán Campos et al., 1962; Pizarro, 2004).

²⁴³ Siguiendo a los autores citados, las guerrillas liberales y comunistas que no aceptaron la entrega de armas negociada por el general Rojas Pinilla en Sumapaz, en 1953, se retiraron hacia la confluencia de Tolima, Cauca y Huila, y en esa zona del Macizo, la región de Marquetalia, iniciaron la creación de “zonas liberadas”: pueblos primero –como Chaparral- y posteriormente regiones –como Riochiquito en el Cauca-. Defendidas por su “ejército miliciano” y organizadas con estructuras civiles, fueron la utopía societaria a la que aspiraba la facción de Marulanda. El Frente Nacional calificó estas zonas como Repúblicas Independientes fuera del control del Estado, autónomas, comunistas y enemigas. Y el gobierno conservador de Guillermo León Valencia decidió poner fin a la amenaza *roja* y emprender la guerra contra ellas. El ataque fue respondido con el desarrollo del Frente Sur guerrillero, que culmina en 1964, y que cambia de nombre en 1966. Volvemos a esta historia en la siguiente nota a pie de página.

iii. La Reforma Agraria

Desde ese momento de guerra civil, las milicias, guerrillas, Estado y poderes económicos con ramas armadas han incluido a los territorios indígenas en sus estrategias (Villa, 2004), siempre con la tierra como origen de todos los conflictos bélicos en Colombia, algo extrapolable a todo el llamado Nuevo Mundo.

Mantiene William Villa (op.cit.), citando a Fernán González (González et al, 2003) que “la manera como se pobló el país y se organizó la estructura económica y social, desde los tiempos de la Colonia española, creó las bases de un problema agrario que hasta el día de hoy permanece sin solución”. Así, la organización territorial que sujetó a los indígenas conllevó también un campesinado excluido, arruinado y desvinculado del “progreso” nacional. El caciquismo y el gamonalismo se mantuvieron mucho más allá que en otros países latinoamericanos, en buena medida por dos motivos: la ausencia de Estado en los confines de un país geográficamente intrincado y de difícil acceso, que nunca ha dejado de practicar la máxima de que “el que manda es el que está ahí”; y la violencia que maniató cualquier oportunidad de reforma integral. En el contexto indígena, sobre las sucesivas tensiones con las versiones disponibles del poder externo se construye la matriz estructural que configura las zonas indígenas que conocemos. Y *a la par* de la evolución de esa territorialidad indígena se ha desarrollado el conflicto armado²⁴⁴.

Una dinámica que quizás se habría detenido de haberse acometido una reforma agraria que terminara con el sistema de acumulación gamonal a costa de aparceros sin tierra. Considera el PNUD, en su informe sobre el medio rural colombiano de 2011, que la causa irresuelta del conflicto agrario en los años 60 y 70, hundía sus raíces en el

²⁴⁴ Volvamos al ejemplo del Chaparral para ilustrar esta afirmación. Este resguardo, que como hemos apuntado se había restituido al cabildo indígena en 1948 bajo la representación de Quintín Lame, apenas un año después de obtener sus escrituras, en 1949, ya era cuna de las autodefensas comunistas. Situada a pocos kilómetros de cordillera de distancia respecto al norte del Cauca, fue el origen de las Repúblicas Independientes Comunistas de Marquetalia (y en el Cauca, de Riochiquito), cuya represión dio a su vez origen a la creación de las FARC. Y casualmente, o bien de forma ejemplificadora respecto al concepto de la tierra en el origen del conflicto, Chaparral es uno de los antiguos enclaves pijao, nutridos de etnias Coyaima o Natagaima, también de nasas desplazados, donde comenzó el periplo de resistencia al poder foráneo de la historia del suroccidente caucano.

fracaso de la reforma agraria ensayada por el turno de gobierno liberal tras la Violencia. Este fracaso mantuvo la tierra “concentrada en pocas manos y persistía un orden político construido sobre un orden social inequitativo, excluyente y poco abierto a la democracia” (PNUD, 2011: 216). Este fue su recorrido:

En 1961 -según FIAN Internacional (2003) en “el marco de la ‘Alianza para el Progreso’ estadounidense” se crea el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria, en adelante llamado INCORA²⁴⁵. Alcanzada la estabilidad política, el Gobierno de Carlos Lleras Restrepo cree que ha llegado el momento de la reforma de la tierra que lleva un retraso de una década con respecto a sus vecinos del subcontinente. La Ley que crea el organismo, la número 135 de 1961, recoge algunos de los aspectos de la antigua Ley de Tierras, como la figura de la “utilidad pública” e introduce además aspectos tecnológicos y financieros que no estaban previstos en 1936. El objetivo de eliminar los latifundios²⁴⁶ se trataba de lograr con la extinción del dominio, pero sólo en el caso de que los predios mayores de 2000 hectáreas no estuvieran en explotación “adecuada” (según se fija en una serie de criterios). La otra gran meta de esta reforma era promover la colonización del campo, dar la posibilidad a pequeños colectivos de ejercer la compra de tierras, facilitando sobre todo su financiación (Fajardo, 1998; FIAN, 2003).

Sin embargo, la entrada en vigor de esta reforma agraria se realizó de manera muy heterogénea, manteniendo un desequilibrio importante entre regiones. En muchas de ellas se mantenía el régimen latifundista, conservando el empobrecimiento de la gente del campo. Los precios de los predios se dispararon y las ayudas a las compras fueron agotaron el grifo del INCORA en poco tiempo. En otras, las expropiaciones dieron lugar a nuevos conflictos y presiones de los terratenientes. El choque con las

²⁴⁵ Según el análisis de Berry (citado por Albán, 2011), “La Revolución Cubana despertó en la política extranjera norteamericana la conciencia de una amenaza similar en el hemisferio, y la ayuda de Estados Unidos a América Latina se condicionó a reformas sociales, entre las cuales la reforma agraria era muy importante” (Berry, 2002: 39)

²⁴⁶ En 1961, el 0,56% de las explotaciones de más de 500 hectáreas concentraba alrededor del 40,4% del total de la superficie agrícola; mientras en el otro extremo, el 76,52% de las explotaciones menores de 10 hectáreas apenas disponía del 8,79% del área agrícola del país (PNUD, 2011).

élites rurales, recuerda el PNUD (2011), “dejaron inalterada la inequidad”²⁴⁷. Señala Morett (citado por Albán, 2011) que la propiedad de la tierra es fuente de poder político, lo que generó una nueva correlación de fuerzas entre los latifundistas locales y el Estado. Los grandes hacendados se unieron para demandar cambios en la Ley en el sentido de aumentar los precios de los terrenos y, sobre todo, eliminar la posibilidad de extinción de los títulos. En conclusión, según las evaluaciones realizadas por Salomón Kalmanovitz, la reforma sólo afectó en los primeros años a una proporción mínima de las tierras disponibles: un simbólico 2% (Kalmanovitz y López, 2005). La contrarreforma se inició con esas reivindicaciones de los terratenientes, para darles salida el INCORA invirtió un tercio de su presupuesto total en inversiones en la adecuación de tierras, y para cuando se aprobaron nuevas medidas de agilización para el reparto de predios, ya se había iniciado una nueva fase de violencia en el medio rural, la incipiente explosión del negocio de la cocaína y un cambio de signo político en el Gobierno²⁴⁸, causas que dieron al traste con esta “veleidad reformista” (Tattay, 1995)²⁴⁹.

iv. Guambía. El origen

En el Cauca interesaba mucho la reforma agraria, al ser una región de gran población indígena, eminentemente rural, sujeta todavía a un régimen feudal de grandes haciendas que concentraban la tierra y pequeñas parcelas de *pancoger*²⁵⁰ de muy baja

²⁴⁷ Roa (2009) o Machado (1991) si bien están de acuerdo en la meta de dotar de tierras a los campesinos, discuten la intención de la reforma agraria y asumen que el objetivo se centró en mejorar la productividad basada en el latifundio, no en fragmentar la propiedad. De ahí, argumentan, las excepciones a la expropiación y la gran cantidad de hectáreas permitidas en tenencia.

²⁴⁸ Ambas causas transcurren paralelas al auge del pensamiento económico liberal capitalista de la autónoma regulación de los mercados, que arrinconó el enfoque estructuralista y/o marxista de los responsables del ramo precedentes.

²⁴⁹ El gobierno de Misael Pastrana firmó en 1972 el Pacto de Chicoral, entre los dos partidos hegemónicos y los gremios de propietarios, poniendo fin a la reforma agraria. La progresiva vuelta a los sistemas feudales del pasado culminó en 1975 con la Ley de Aparcería, que restableció los anteriores sistemas de tenencia de la tierra.

²⁵⁰ La huerta básica indígena de subsistencia, en la que se planta yuca, café, plátano, tubérculos, algún frutal bajo y distintas hierbas de uso medicinal. Hoy, subsiste esta fórmula en las pequeñas parcelas familiares de rotación comunal, muchas de ellas descolgadas en las escarpadas faldas del macizo,

productividad. La forma como se produjo y la decepción de esa utopía de cambio estructural fueron determinantes en la conformación del movimiento indígena organizado.

El INCORA y el Gobierno de Lleras auspiciaron la creación en 1968 de la ANUC, la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos, que ayudaba en el campo a la organización de las bases rurales (campesinos afros, indígenas y mestizos). Durante un tiempo alcanzó a tener vida propia, alentando a los colectivos organizados a recuperar latifundios, incluidas las invasiones y ocupaciones. Para su desmantelamiento, en 1972, había gestionado hasta 800 invasiones en veintiún departamentos del país (Escobar Sierra, 1972) en los que fue, según varios estudiosos, la mayor recuperación de tierras de América Latina (Jaramillo, 2011; Almendra et al., 2013; Caballero y García en Peñaranda, 2012)

Tanto la cercanía del INCORA como las continuas acciones de ANUC, con una importante labor de formación política de izquierda, reavivaron la esperanza en la movilización colectiva y el Cauca comenzó poco a poco a regresar de la época de la Violencia, marcada por la atomización y la expulsión de indígenas y campesinos por la expansión de las haciendas azucareras.

Algunos jóvenes comprometidos y determinados del Cauca resultaron determinantes para ello. Varios continuaban vivos en sus hogares de Silvia, el centro del pueblo guambiano, y de Popayán, donde mantienen su labor organizativa, para explicar cómo se gestionó esta primera historia de recuperación. Trino Morales, Juan Gregorio Palechor y Javier Calambás son nombres propios relevantes del levantamiento pacífico guambiano. Graciela Bolaños, Pablo Tattay o Edgar Londoño representan en este acto la implicación de los “colaboradores”, fundamentales para activar la demanda latente.

Se unió a los factores anteriores la educación, proporcionada por las monjas Lauritas que se establecieron en Guambía. Allí empezó a estudiar Javier Calambás, con

combinadas con extensiones mayores en los suelos más fértiles de cultivo intensivo de maíz o café para la economía cooperativa.

12 años y medio. Fue terrajero en la finca de los Garrido²⁵¹, como también lo había sido antes su padre, Julio Calambás, antes de ser expulsado de la finca de Emilio Campo por quejarse sobre la terrajería, y marchar hacia Jambaló, al norte del Cauca. Ese hombre le había contado toda la historia de la tierra de sus ancestros: La historia de resistencia siempre pacífica y neutral, de los misak, solo quebrantada por los terrazgueros Santiago y Manuel, que en 1901 mataron a Domingo Medina, terrateniente del Gran Chimán, en un arrebato de exasperación y venganza (Lorenzo Muelas, 2005; entrevista a Didier Chirimusca, 9 de agosto de 2012, Silvia, Cauca; Registro de Defunciones de la Parroquia de Silvia, Fl. 162). La historia los abuelos que habían iniciado una lucha en 1912 por la titulación de sus resguardos, que consiguieron escriturar²⁵². También la historia de una delegación que viajó a la Notaría Primera de Bogotá años después buscando esos documentos, en 1934. Cómo dos años después su padre pudo conseguir una copia de la escritura número 1051 de 1912 que daba la base jurídica para la reclamación de las tierras²⁵³. O cómo había conocido a Manuel Quintín Lame y José Gonzalo Sánchez y se había comprometido con sus luchas.

Quando él se dio cuenta de que a los indígenas nos estaban engañando con las tierras fue que empezó a conocerles (...) Yo no sabía qué hacer, pero como yo tenía toda la historia de mi papá, esa intuición, eso me dio la fuerza y la libertad para yo actuar. (Entrevista con Javier Calambás, cooperativa Las Delicias, Guambia Nueva, 9 de agosto de 2012)

²⁵¹ En la zona existían otras familias hacendadas desde la época de las encomiendas: los Castro, Mosquera, Morales... Cinco grandes fincas componían los latifundios de El Gran Chimán, el territorio ancestral y legendario donde originalmente moraban los misak (o guambianos).

²⁵² Un éxito que duró poco: “Cuando se concedió el título celebraron fiestas, pero después el patrón vuelve a tomar estas tierras, vuelve a comprar otra vez las tierras y vuelve la misma dinámica” (Entrevista con Javier Calambás, op.cit). Las legislaciones que permitían la titulación *personal* de los terrenos hacían muy difícil su protección comunitaria.

²⁵³ Lorenzo Muelas (2005) se pregunta por qué las tierras no se recuperaron en ese momento, pese a encontrar el título. Considera que “nuestra gente tenía miedo a los grupos armados que en ese entonces se llamaban ‘asaltadores’. Lo cierto es que los terrajeros siguieron pagando terraje hasta 1970” (p.104). Javier Calambás recibió de su padre esa titulación de 1912 y ahora forma parte de su archivo documental personal.

El Taita Javier²⁵⁴ se casó joven vivía durante épocas en la finca, con su suegro. También pagaba terraje por él. “Venía igual un mes y me llevaban para ahí para el páramo, once horas de camino a pie”.

Los inicios del despertar se suceden a raíz de la mirada de la clase política hacia la situación en el campo. Las congregaciones religiosas rescataron la figura de los sindicatos agrarios de los años 30. En la región existía la Unión de Trabajadores del Cauca, que organizaba capacitaciones, asambleas formativas sobre derechos y sobre cuestiones agrícolas y económicas, y promovían la acción cultural popular pastoral. Para desvincularse del clero, los aparceros guambianos decidieron formar un Sindicato en 1962, aunque todavía no han recogido el legado *indigenista* del antiguo sindicato de Quintín. “Los antiguos eran organizaciones de patrones, pero nosotros hicimos un sindicato gremial por la tierra: el Sindicato Gremial Agrario de las Delicias, con 200 indígenas. Ese no fue un paso de lucha, sino empezar a despertarnos” (Javier Calambás, op.cit).

En adición, en los 60 comenzaron a operar los colaboradores del INCORA. Graciela Bolaños fue una de las delegadas de esta institución en el Cauca, y recuerda muy bien la acción pedagógica que su grupo, individuos de izquierdas comprometidos con la causa campesina, realizaba²⁵⁵: “Para reflexionar tiene que haber unas formas de conocimiento que te lleve a ciertas rebeldías, y a descubrir o mantener el derecho a tener su tierra” (*Entrevista a Graciela Bolaños, 25 de julio de 2011*). Como parte del instituto encargado de ejecutar la reforma agraria, tuvieron mucha influencia sobre el sindicato:

²⁵⁴ Taita es el apelativo que se otorga a los hombres mayores dignos de respeto en la Guambía y parte de los demás pueblos del Cauca. A las mujeres con esos atributos se las designa como Mamas. En el proceso de recuperación de la historia que sigue la comunicación, los jóvenes estudiantes de Silvia realizaron en 2013 un documental con su historia titulado “El despertar de un sueño, caminando. Historias de Taita Javier y del Pueblo Misak”.

²⁵⁵ La relación con la izquierda es un elemento indispensable para la comprensión de los procesos de liberación de los terrazgueros. Ignacio Torres Giraldo, por ejemplo, escritor e intelectual marxista, presidente del Partido Comunista, también trabajó en el Cauca a primeros de siglo, donde trabó conocimiento con Manuel Quintín Lame. Además, Cali, a poca distancia, era el mayor centro obrero por la construcción de ferrocarriles. En su ensayo *La Cuestión Indígena*, Torres propone sacar la problemática social de este colectivo “del plano puramente contemplativo” y conjura los que en adelante serían durante años los diacríticos fundamentales para el establecimiento legal de los pueblos: población, territorio, lengua común y usos y costumbres sociales.

Nos dijeron que teníamos que organizarnos en una cooperativa para que (Garrido) nos vendiera a nosotros, porque estaba vendiendo (*las tierras*). Nosotros le dijimos que todos los terrazgueros íbamos a ser compradores. El patrón iba a vender la finca a otro terrateniente, el patrón era Julio Garrido y estaba queriendo vender la tierra, nosotros nos agrupamos y vimos la oportunidad. (Javier Calambás, 2012)

Para vender la tierra, merced a la ley de reforma agraria, el hacendado debía pagar un tanto a los terrazgueros para desalojarlos de la tierra. Esta realidad económica suponía una ventaja para los planes de los guambianos, articulados gracias a los esfuerzos del Sindicato, las congregaciones, la Unión de Trabajadores y los colaboradores del INCORA. Los promotores de esta iniciativa de compra, entre ellos Javier Calambás y Trino Morales, iniciaron la tarea de convencer a su gente. “Al principio no querían”, recuerda Calambás: “decían que estábamos aplicando la ley comunista”, recuerda, dando buen ejemplo del poso de temor ideológico que había quedado tras La Violencia. Además, la falta de bienes monetarios era absoluta entre los guambianos. Pero convenciendo a unos y otros dieron con la aprobación de las 15 familias de la finca San Fernando (Las Delicias). Comenzaron a vender los animales y el más mínimo excedente para ahorrar dinero y en paralelo organizaron una cooperativa, de nuevo asesorados por los colaboradores de la izquierda social. En 1934 firmaron los estatutos de la cooperativa y solicitaron un préstamo a la Caja Agraria, por valor de 245.000 pesos colombianos. El precio que Garrido ponía a la finca era de 350.000, de modo que cada familia debía aportar 1.200 pesos. El jornal diario de un terrajero era de cinco pesos: dos años tardaron en reunir toda aquella cantidad (Cooperativa Agraria de las Delicias, sd).

“¿Sabe cómo lo hicimos? Cuando faltaban cinco días para que venciera el plazo para la firma, nos faltaban 30.000 pesos. Y fuimos al patrón: Los terrazgueros no tienen cinco centavos, ¿no puede ser que nos preste? Y... ¡sí!... nos prestó el patrón para consignar a la Caja Agraria los 350.000. ¡Así lo hicimos!”, narra el Taita Javier Calambás. El 12 de junio de 1964 se realizaba, así, la primera recuperación legal²⁵⁶ de

²⁵⁶ Los dirigentes de esta iniciativa conocían por las conversaciones con FANAL (la Federación Agraria Nacional) las “invasiones” de tierras que se habían producido en otros puntos del país, y que se iban consolidando. Tomas, todas ellas, realizadas por campesinos, no por indígenas organizados. “Había que hacerlo ahora al estilo indio”, expone Javier Calambás recordando las palabras de su compañero Trino Morales (Entrevista, 2012).

una comunidad indígena organizada de la tierra que habían poseído en el pasado y que la legislación colonial y republicana les había arrebatado (Gros y Morales, 2009). Una recuperación insólita, realizada mediante compra y que supondría después una excepción en la nueva política indígena que se abriría tras este paso.

Este ejemplo inicial será sucedido por un cambio de tendencia histórico en la tenencia de la tierra. Víctor Bretón (2009) recopila cómo fueron desapareciendo las haciendas conforme se iban construyendo las primeras organizaciones de base legales. La reforma agraria fue decepcionante en Colombia, con una década de muy escasos éxitos y un abrupto final. Esta decepción hace que vayan proliferando las organizaciones autónomas (sindicatos, etc) que van ganando personería jurídica conforme se disuelven las haciendas. En Las Delicias, el régimen jurídico de la cooperativa hizo posible obtener algunos servicios mínimos del estado, como una escuela. La capacidad de organizar un régimen social autónomo esté en el origen de la legitimación de las organizaciones.

5.3.3. Creación del CRIC

En los años 60 y 70 se produce un cambio hacia una nueva consciencia en la lucha de los indígenas colombianos. Y esta nueva etapa comienza con la corriente campesina y de izquierda socialista, en la que las revoluciones del continente, fundamentalmente el ejemplo cubano, se originan desde el discurso agrario de reparto de las tierras. En el contexto indígena, es la etapa de recuperación de las tierras contra los grandes latifundistas propiciada, según Efraín Jaramillo (2011), porque la presión sobre sus tierras y recursos se volvió inaguantable y amenazante para su pervivencia.²⁵⁷

No fue rápido ni inmediato, aunque la perspectiva histórica dé la fantasía de que los acontecimientos se precipitaron. Muchas viviendas de terrajeros indígenas fueron destruidas, muchas argucias legales²⁵⁸ se pusieron en marcha desde el ámbito local para

²⁵⁷ Un resumen perfectamente explicado del inicio movimiento indígena en Colombia y del específico del Cauca con el CRIC se encuentra en distintas publicaciones de IGWIA dedicadas a esta conflictiva región. Jaramillo, 2011. Asimismo, la documentación con la que ya cuenta el CRIC es nutrida: (CRIC, 1973, 1990, 2004?, 2009) y sus colaboradores (Peñaranda, 2012)

²⁵⁸ Creación de Fundaciones para ocultar haciendas; recompra de títulos otorgados a indígenas a nivel particular; escrituras engañosas o precios desorbitados fueron algunas de las trabas de la época. Según

esquivar la incipiente reforma agraria (Muelas, 2005), el miedo, el clima, el gregarismo o la costumbre fueron argumentos para que muchas familias se mantuvieran en el terraje. Pero los valores de sumisión propios del siglo XIX (Bergquist, 1981, citado por Bejarano, 1985) se empiezan a revertir:

Dijeron ya a no pagar más terraje. Por eso se enojaron los patronos. Lo que decían era que el que no pagara terraje se fuera. Entonces dijimos, pues no nos vamos, y nos organizamos. Como taita Javier organizó, nosotros dijimos, vamos a recuperar. Así que salimos y empezamos a trabajar y empezaron a agarrar también. Agarraron y metieron en las cárceles. (José Sánchez, entrevistado por Muelas, 2005: 399)

Un factor fundamental tanto en la eliminación del terraje como en la recuperación de tierras fue la ley de reforma agraria, y concretamente, la normativa sobre los derechos que conllevaba el uso de la tierra por parte de los terrajeros. Para los hacendados, tener terrajeros suponía abrir la puerta a tener que hacer una reforma y dividir el terreno, así que eliminaron la terrajería para mantener la posesión. Para los trabajadores, la eliminación de la terrajería suponía no trabajar por nada, pero también quedarse sin los pequeños lotes de tierra que habían significado la subsistencia alimenticia por siglos (Peñaranda, 2012, Muelas, 2005). Así que, despojados de ella, se organizaron para recuperarla.

Los primeros años –mediados y finales de los 60- los indígenas se unieron al movimiento campesino²⁵⁹ para aumentar la fuerza de la organización en pro del objetivo prioritario de hacerse con las tierras, influidos por la corriente expresada en el lema “la tierra para el que la trabaja” del socialismo agrario que recorría el continente y que traían los “colaboradores” desde el INCORA. En paralelo, las compras y recuperaciones exigían la creación (o el rescate) de formas de organización social. Quienes habían comprado Las Delicias se ocupaban de aprender conceptos nuevos y difundirlos:

Muelas (op. cit.) “dentro de una sociedad en la cual mandatarios, jueces, terratenientes, curas, defensores de indios y demás tenían estrechas relaciones de parentesco o de amistad entre sí y, por lo tanto, un interés común que los enfrentaba con los indígenas, era imposible lograr decisiones o fallos a nuestro favor” (p. 74)

²⁵⁹ Según Jaramillo (2011), los indígenas del Cauca abrieron camino a otras regiones para que, de la mano con la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos, ANUC, llevaran a cabo “la más grande lucha por la tierra que se ha dado en Colombia” (p. 61).

“Nosotros estuvimos participando en el departamento del Sucre, en el departamento de Bolívar, en esos donde había lucha por la tierra, nosotros íbamos allá en las asambleas y congresos” (Javier Calambás). Trino Morales, que tenía buena alfabetización en castellano, recibía la información del INCORA, sobre las organizaciones de usuarios campesinos, con quienes comenzaron el recorrido de emancipación también en otras localidades²⁶⁰. También se preocupaba de las comunidades indígenas que habían perdido su lengua, y de recoger las enseñanzas de Quintín Lame y José Gonzalo Sánchez, las escrituras, leyes, apelaciones y títulos de propiedad. Y comenzó una incipiente recuperación de la figura de los cabildos, la organización sociopolítica de mando en los resguardos indígenas.

Con todo ello, comienza una época de separación del colectivo rural mestizo: “Nosotros creíamos en la estrategia de no dejarnos ya engañar, ya éramos mayores de edad (porque nos trataban como a menores de edad) pero en el movimiento campesino no nos dejaron un espacio, sino que nos empezaron a participar”, cuenta Javier Calambás.

Sin embargo, cuentan algunos protagonistas que el cabildo era de hecho un lastre para el movimiento indígena. Los cabildos, recuerda Ricardo Peñaranda (2012), se regían por la ley 89 de 1890, pero “no tenían ninguna fuerza organizativa, no tenían una política de lucha”. Francisco Gembuel (en Peñaranda, op.ib) formó parte de la fundación del CRIC y considera que, efectivamente, la creación de la organización respondió a la incapacidad de los cabildos para dar respuesta a las demandas y necesidades de los terrajeros que se estaban liberando.

Cuando nace el Consejo Regional Indígena del Cauca, claro habíamos recogido una serie de información de cómo los cabildos, pues, no hacían nada por sus comunidades. Entonces había unas organizaciones de base, unas cooperativas agrarias en Silvia, en Totoró, que pensaban que había que luchar en otra forma,

²⁶⁰ El noreste del Cauca fue el bastión de la resistencia a lo largo de toda la historia de la invasión, desde la Colonia, hasta la República y la Violencia. Numerosa documentación lo atestigua (CRIC, 1973, 1990; M. Galeano, 2006; Gómez y Ruíz, 1997; Gros, 2012; Guzmán Campos et al., 1962)). En esta ocasión también fueron los primeros que vieron la oportunidad abierta en Guambía y organizaron la Cooperativa del Nororiente, o cooperativa de Zumbico, en 1965 y dejaron de pagar terraje al arzobispado de Popayán. El ejemplo de las Delicias estaba abriendo una agitación sísmica en todo el Cauca.

contraponiéndose un poco a la forma de sus cabildos en esa época. Porque los cabildos antes por los intereses, los derechos de sus comunidades, estaban más a favor de sus propios terratenientes, sus propios patronos, ¿no? ...porque los patronos a la vez de ser terratenientes eran también gamonales políticos en los pueblos, en las ciudades, ¿no? Ese hecho hacía que los cabildos también estaban, pues, movidos por cuestiones de tipo político, de color político. (p. 31)

Una reclamación que se puso sobre la mesa ya en la primera asamblea fundacional. Otro aspecto detonador fue la insatisfacción del colectivo indígena sobre el la convivencia organizativa con los campesinos. Con esta separación (que podía haber sido ineficaz en los inicios²⁶¹) se da el primer paso para el planteamiento de la diferencialidad.

Los principios de los hermanos campesinos eran reivindicar la tierra para la producción al mercado, y el movimiento indígena, era recuperar el territorio para usufructuar de generación en generación. De esa manera, se creó el movimiento indígena, en unidad del pueblo Misak, pueblo Nasa y algunos solidarios mestizos. (Jesús Antonio Tombé, *Autoridad misak. Entrevista personal*, octubre de 2013)

Algunos de nuestros resguardos, algunos de nuestros cabildos dijeron: “no queremos movimiento campesino”. Entonces, hicimos la reglamentación hablando de cómo reunir a todos los cabildos del Cauca, entonces para no dividimos, nos encontramos en la posibilidad de hacer ya el Consejo Regional Indígena del Cauca, en el año 70 le dimos el nombre en una reunión que hicimos aquí (*en Silvia*). (continúa Javier Calambás (op.cit).

En muchas comunidades del Cauca se empieza el movimiento (...) En el 71 ya teníamos un gobernador consciente en Jambaló también, así que él citó a la gente del

²⁶¹ Cuando en 1962 se plantea la creación del Sindicato Gremial Agrario de las Delicias, contó con el apoyo de la Federación Agraria Nacional, lo cual los vinculó “a un movimiento reconocido y de amplio alcance”, el sindicalismo campesino. (Peñaranda, 2012: 34). Además, tras la compra de la finca y la creación de la cooperativa, permanecieron los edificios levantados por los Garrido. En uno de ellos, los misak organizaron un Centro de Capacitación, utilizando los fondos del INCORA para programas de capacitación familiar campesina. Esta fórmula también supuso un precedente organizativo para la creación del CRIC y sus “programas”. En el Centro, los colaboradores y personal del INCORA se comprometieron activamente. Muchos de ellos ya no se marcharon jamás: “Graciela Bolaños programa de las mujeres, Pablo Tattay funcionario del INCORA, muy allegado a hablar políticamente sobre cómo avanzar en la lucha de la tierra; Edgar Londoño. Gustavo Mejía tenía un Frente que llamaba FRESAGRO Cercano a Tacueyó...” (Javier Calambás, entrevista en Silvia en 2011, Peñaranda, 2012).

resguardo (...) Empezamos a ir por los resguardos, por Tierradentro y Kokonuco, de allá salieron 4 cabildos, de Tierradentro tres, y Jambaló, Toribío, Tacueyó y San Francisco (*uno*), empezamos solo con ocho cabildos. (ibíd.)

El 24 de febrero de 1971, reunidos en asamblea en Toribío, esos ocho cabildos junto a representantes campesinos de Corinto, Puerto Tejada y Santander agrupados en FESAGRO (el Frente Social Agrario), firmaron la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC. Su Comité Ejecutivo, encabezado por el hermano del dirigente de principios de siglo José Gonzalo Sánchez, ni siquiera llegó a reunirse. El Estado de Sitio vigente facilitaba las acciones represivas y los miembros de los cabildos de Tacueyó, San Francisco y Toribío fueron detenidos y encarcelados.

Hubo que esperar hasta el 6 de septiembre de 1971 para esa segunda asamblea, con tres cabildos más, de la que salieron ya los siete puntos de documento fundacional, la Plataforma de Lucha, que están encabezados por la recuperación de la tierra. Estos siete puntos muestran claramente las prioridades a las que se enfrentaban los pueblos indígenas en la época (CRIC, 1973, 1990, 2004?, 2009, 2011):

1. Recuperar la tierra de los resguardos;
2. Ampliar los resguardos;
3. Fortalecer los cabildos;
4. No pagar terraje;
5. Hacer conocer las leyes indígenas y exigir su justa aplicación;
6. Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas;
7. Formar profesores para educar de acuerdo con la situación de los indígenas y en su respectiva lengua²⁶².

5.3.4. Etapas del movimiento indígena del Cauca

La reivindicación original con la que nace el CRIC es territorial. Es una necesidad básica y urgente, por tanto se comienza con ella, y esta priorización será una

²⁶² Estos siete puntos fundacionales fueron completados con tres ampliaciones posteriores, tratando de incorporar una referencia normativa común para solucionar ciertos problemas detectados. Aparecen desglosados en el **Anexo 8**.

constante en toda la existencia de la organización: como en la teoría de las necesidades para el desarrollo y sus satisfactores²⁶³, conforme se avanza en la satisfacción de ciertas necesidades se evoluciona hacia nuevas preocupaciones. Es un proceso complejo, cuyas contradicciones confluyen desde el inicio en la creación del CRIC y, como se aprecia en los siete objetivos fundacionales, ya subyace un componente de reivindicación identitaria. No exigen servicios o un pedazo de tierra libre. Exigen la *recuperación de lo que históricamente les corresponde y que ha sido injustamente arrebatado*. Existe un componente ideológico y político más allá de la supervivencia, claramente influido por la izquierda latinoamericana revolucionaria y con un posicionamiento diferenciado del campesinado, ya que reclama la recuperación de usos y costumbres –ley indígena, formas económicas-, autonomía –cabildo, organización social-, y cultura –lengua, ritualidad, cosmovisión-. Con el CRIC la palabra “lucha”, empleada por los terrajeros de Guambía, se vuelve precisa y política:

Esta reivindicación territorial no difirió mucho en principio de la del resto de los campesinos oprimidos por la desigual estructura de tenencia de la tierra. Pero en el caso indígena apareció fuertemente vinculada a la identidad. El concepto integrado indígena-territorio que surgió más tarde, dio un nuevo vuelo a esa reivindicación y le otorgó un contenido más étnico a las luchas indígenas. (Jaramillo, 2011: 56-57)

En efecto, ese “concepto integrado” se constituye gracias a la recuperación de las cosmovisiones de los pueblos indígenas del Cauca. *La cosmovisión justifica y legitima los argumentos políticos* que esgrime la organización, entre ellos la

²⁶³ Manfred Max Neef (1993) elabora una reconocida teoría sobre las necesidades humanas “para el desarrollo”, con una matriz que es flexible y cambiante, sujeta a la dialéctica histórica. De ese modo se comporta la priorización de las líneas estratégicas de esta (y otras) organización en concreto. En sus distintas etapas se han ido consolidando satisfactores para las necesidades primarias (subsistencia y protección) hacia otras más complejas dentro del desarrollo social (participación, identidad o libertad). Siempre desde la espiral dialéctica de crítica y reconstrucción: crítica desde el análisis de pseudo satisfactores e inhibidores (siguiendo la teoría de Max Neef, los inhibidores generalmente sobresatisfacen una necesidad, dificultando seriamente la posibilidad de satisfacer otras necesidades: por ejemplo, la sobresatisfacción de la protección puede inhibir la libertad); y reconstrucción, buscando satisfactores sinérgicos (que serían aquellos que satisfacen una necesidad estimulando a su vez la satisfacción de otras: por ejemplo, la autonomía). La tensión entre el paso de una a otra etapa y entre la capacidad de localizar un inhibidor –una trampa- y de proponer una sinergia ha dado lugar a grandes contradicciones en los 40 años de existencia del CRIC, y tienden a ser resueltos mediante una infinidad de procedimientos de reflexión colectiva.

recuperación de la tierra, que se justifica por el concepto de indivisibilidad entre un pueblo originario y el territorio en el que su vida se desenvuelve. Así, los rituales de solicitud, armonización, agradecimiento o ciclos reproductivos regresan con más fuerza conforme la organización avanza en su segundo objeto de atención: la cultura.

En la bandera del CRIC existe un lema: **Unidad, Tierra y Cultura**. Hasta aquí se comprenden los primeros pasos de la organización, de unión contra el “enemigo” común, recuperación de tierras y reproducción de diacríticos culturales con los que presionar para una legislación favorable al asentamiento en sus territorios. Pero no se queda ahí el CRIC, sino que, fruto del entorno y de la autorreflexividad, inicia un camino hacia la **autonomía** e introduce en Colombia un concepto nuevo: la **diferencialidad**. Al lema del CRIC se añadió uno más, que representa el objetivo de poder²⁶⁴ del movimiento: Autonomía. Este es un repaso de los 40 años de evolución del despertar indígena en Colombia, con su ejemplo fundacional: el Cauca.

i. Los revolucionarios años 70

Los primeros pasos estratégicos se centraron, en el nivel organizativo, en reapropiarse del cabildo, la institución colonial que reformulan como puramente indígena. Se le otorgan atribuciones nuevas, al servicio de la organización y la lucha por la tierra (Rappaport, 2005), y para Gros (1991) esta apropiación supone el primer gran acierto del movimiento indígena. De hecho, en su origen, el CRIC se presenta como una federación de cabildos, aunque pronto comienza a funcionar en paralelo, dejando los aspectos locales a los cabildos y centrándose en estrategias de mayor amplitud.

En esta visión de lo global tuvo mucho que ver la influencia de los colaboradores, específicamente de los activistas de la izquierda. Así sucedió en diversos movimientos emancipatorios latinoamericanos y el ejemplo del Cauca es uno más. El teórico de la multiculturalidad Charles Hale (2002), considera que la participación de los líderes del movimiento indígena con la izquierda “es crucial para entender los caminos y posicionamientos que siguieron” (p. 504. *Traducción propia*). De un lado,

²⁶⁴ Poder como “potencia”: poder “para”.

considera que aprovecharon la orientación hacia un análisis político macro (the “big picture”)²⁶⁵ que les proveyó de un marco disponible de interpretación, y de otro lado, asumen la figura de la víctima, del perseguido por alzar su voz en protesta por cuestiones de derechos culturales. Les separó de esa izquierda la construcción de un marco de referencia autónomo, con objetivos diferentes, y que el CRIC dejó de lado la lucha de clases para centrarse en la autonomía de sus estructuras sociales, los cabildos y, posteriormente, sus autoridades.

En cualquier caso, esta interacción construyó un “intelectual orgánico” indígena de nuevo cuño (Fals-Borda, 1978, 1986a; Gramsci, 1974), que acepta (apropia) formas y pensamientos de los colaboradores e impone sus modos y objetivos (propios). Hay quienes no lo ven así, sino que plantean una cuestión monolítica, bien por el sesgo socialista de lucha de clases, bien por la esencialización identitaria étnica. Guerrero (1994): Bretón (2008) o Rappaport (2008b) se cuestionan sobre la ventriloquía hipotética de la izquierda sobre el discurso indígena en sus inicios como movimiento social. En el caso del Cauca, la propia naturaleza intercultural de su dialéctica hace difícil considerar a los interlocutores de forma separada. Por ejemplo, recuerda Rappaport (op.ib) que Michel de Certeau (1986) interpretó los primeros manifiestos políticos del CRIC como arquetipos de la “voz indígena”, pero ignoró que la mayoría fueron coescritos con no indígenas, con colaboradores, quienes sí estaban escolarizados y, por tanto, podía suplir la carencia de fluidez escrita de los miembros fundadores del CRIC²⁶⁶.

No se puede dejar de lado tampoco la trascendental relevancia de la voz de las bases (y hacia las bases) en el movimiento caucano, “la principal fuente de poder del movimiento indígena. Las comunidades indígenas funcionan a través de asambleas y cabildos en los que se llega a acuerdos por consenso.” (Martínez Novo, 2009: 24).

²⁶⁵ Esta forma de ver macro dio al CRIC una aspiración de revolución nacional, más clasista que indigenista, en origen. Perspectivas que resultaron en una rápida separación del pueblo misak, en 1975, más favorable al trabajo en el contexto puramente local y poco amigo de “comités ejecutivos”.

²⁶⁶ Dice Edgar Londoño (entrevista con Ricardo Peñaranda, 2012, citada en pág. 25) sobre el interés que la comunidad indígena despertó en él y en otros colaboradores, que “no eran culturalmente atrasados, tenían una gran identidad cultural, se sienten muy fuertes interiormente; pero donde no se sienten fuertes es en la relación de ellos con el resto de la sociedad, que es donde nosotros empezamos a darles los elementos necesarios”. No se sentían seguros en su representación externa.

Para ello, la comunicación, si bien estaba lejos de configurarse como un programa, era en la práctica la herramienta cotidiana para la consolidación del primer punto del lema, la “unidad”. Como veremos, desde su nacimiento recogió el espacio tradicional de comunicación colectiva: las asambleas (CRIC, 2007). (CRIC, 2007) (CRIC, 2007) (CRIC, 2007) (CRIC, 2007) (CRIC, 2007) (CRIC, 2007) (CRIC, 2007) (CRIC, 2007) (CRIC, 2007) (CRIC, 2007) (CRIC, 2007) Si bien la represión inicial fue seria²⁶⁷, la introducción del primer censo indígena en los cabildos del CRIC, en 1972, permitió extender este mecanismo de comunicación. “Al final de cada jornada, los censadores se reunían con la comunidad para dar orientaciones sobre lo que era el CRIC y sobre sus objetivos”, expone Pablo Tattay (en Peñaranda, 2012: 61)

La comunicación entrelaza todos los procesos que concurren en la etapa fundacional de la organización y disemina los nuevos planteamientos y demandas incluso fuera de las fronteras del Cauca, posicionando la “cuestión indígena” en el tablero nacional, algo que culminará con la creación de la ONIC, la Organización Nacional Indígena de Colombia, en 1982²⁶⁸.

²⁶⁷ En Colombia regía un Estado de Sitio que prohibía las reuniones, de modo que las asambleas se realizaban de forma clandestina o atomizadas en grupos muy pequeños que compartían después sus debates en el grupo familiar.

²⁶⁸ Para entonces el CRIC ya se había separado de los campesinos, oficialmente en 1977. Los indígenas se sentían relegados por la ANUC en sus demandas (Morales, 1979), criticando un afán propagandístico en su unión (Morales, ib.; Caballero y García, en Peñaranda, 2012) y hoy lo justifican por la distancia entre lo individual y lo comunitario (Javier Calambás, entr.) ; y por otro lado los campesinos rechazan la búsqueda de los indígenas de privilegios (Alfredo Campo, *entrevista personal realizada el 10 de noviembre de 2011, Santander de Quilichao, Colombia*) sin tener en cuenta la revolución nacional de clase (Víctor Bonilla en Peñaranda, op.ib). Sin embargo, un año después se da inicio al gobierno de Julio César Turbay, recordado por los pueblos indígenas como el presidente más contrario a sus derechos –a excepción posterior de Álvaro Uribe- y en medio del auge guerrillero su ejecutivo inicia un control represivo en los resguardos a través de un impopular estatuto indígena, que abolía las leyes precedentes (Rappaport, 2005). En su proceso de resistencia, el CRIC sustituyó a la ANUC por otras alianzas indígenas y sociales, lo que llevará a la creación de esta organización nacional, la ONIC. El establecimiento de la ONIC coincide con la llegada al poder de Belisario Betancur, bajo cuyo mandato se establecieron 78 resguardos nuevos y se devolvieron millones de hectáreas a los pueblos originarios del país. Con esta tendencia favorable, el movimiento indígena nacional se volvió muy heterogéneo, agrupando a los de la sierra -con conflictos agrarios- y a los de las tierras bajas, a resguardos nuevos y a pueblos amazónicos en la primera fase de la lucha agraria, una heterogeneidad que continúa. Hoy, la

ii. Los 80 y los “Quintines”

La represión de los setenta dio con la práctica totalidad de los dirigentes indígenas y la mayoría de sus aliados de la izquierda en la cárcel, en uno u otro momento. De los entrevistados en esta tesis, todos los mayores de 60 años habían pasado por prisión. Los históricos participantes en las primeras tomas de tierras recuerdan la época como una leyenda, con dolor pero con convicción moral.

La División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno registra una relación de “Atropellos Cometidos a los Indígenas del Cauca” en la que contabilizan 155 denuncias por hechos atribuidos a terratenientes o agentes estatales entre 1972 y 1979, entre ellos, 14 asesinatos.

Con su muerte [*de Gustavo Mejía en 1974, promotor de la creación del CRIC y de FESAGRO*] se inició la represión abierta contra los líderes del CRIC, situación que determina un cambio en la actitud de algunos activistas quienes comenzaron a inclinarse hacia la formación de grupos de autodefensa. (Peñaranda, 2012: 26)

Según Gow (2010), más de 400 miembros de los programas ejecutivos del CRIC han sido asesinados en los últimos 30 años. El archivo del Centro Antropológico de Documentación de América Latina (CADAL) mantiene un registro incompleto con archivos relativos a denuncias por abusos contra indígenas presentadas a instancias nacionales o internacionales de derechos humanos que han llegado a su poder. Como ejemplo, sólo en 1984, su registro para Colombia incluye:

- Se denuncia que en la recuperación pacífica de tierras que pertenecen a las comunidades indígenas de Corinto, Caloto y Guabito, las fuerzas de la policía y los terratenientes locales, instigados por el sacerdote de Caloto, Alberto Vásquez, asesinaron a cuatro comuneros y a una niña de 7 años, hirieron a 18 más, detuvieron a 40 y hay dos desaparecidos.

ONIC es una de las cinco 5 organizaciones nacionales de interlocución con el Estado: ONIC, OPIAC, AICO, CIT y Autoridades Mayores. (Gros, 1991; J. Jackson, 1991; J. E. Jackson y Warren, 2005; Rappaport, 2005)

- En carta al presidente de la República, el CRIC denuncia los últimos atentados contra sus miembros y da cuenta de que desde 1971 a la fecha más de 80 cuadros indígenas de la organización han sido asesinados por la fuerza pública o por los terratenientes.

- Se denuncia a 60 policías que atacaron con armas de fuego a 25 indígenas en sus tierras de labor en la finca El Cofre (Cavijó), matando a dos e hiriendo a otros dos. En el mismo día, una patrulla policial se lanzó contra una marcha de protesta por los hechos, e hirió a tres indígenas participantes.

- El Cabildo de Corinto y el CRIC denuncian la muerte de 5 indígenas cuando se estaba llevando a cabo la recuperación de tierras en el norte del Cauca. Muertes que se produjeron "cuando la policía procedió a un desalojo violento, sin orden judicial alguna".

- El CRIC denuncia el avance de los colonos en el Resguardo del Voupes [*sic.*, *seguramente, por Vaupés*], situación debida al avance de la carretera. Los colonos están ocupando las zonas aledañas, "que desde años atrás tenían los compañeros indígenas en perjuicio de los chauas".²⁶⁹ (Stavenhagen, 1988)

Ese año de 1984 tiene lugar además un acontecimiento que precipita una nueva fase del movimiento indígena en una involución hacia la época de La Violencia. Durante más de diez años la organización se había volcado en la lucha por la tierra como fundamento de la militancia indígena (Bengoa, 2000). Las recuperaciones se justificaban como reincorporaciones colectivas de la tierra "a fin de enmendar la historia" (Rappaport, 2005: 29). Y habían logrado éxitos notables: en 1974, 10.000 hectáreas habían sido recuperadas a través del CRIC (Gros, 1991), varias con colaboración intercultural: afros, indígenas y campesinos se unían para las tomas contra los hacendados. Para 1983 la organización estaba reconocida a nivel internacional y recibía importantes ayudas y donaciones, fundamentalmente por integrar las

²⁶⁹ Esta denuncia en concreto ilustra un rasgo de carácter del CRIC, comprometido con su papel de "organización de derechos indígenas más antigua de Colombia" (Gros, 1991): el CRIC cumple un rol de portavocía de otros colectivos indígenas. No solo eso, sino que ha llegado a abanderar la causa de otros movimientos, como los alternativos ciudadanos o los derechos de los afro. En concreto, los analistas recuerdan el hito de integración intercultural en una "identidad de resistencia" (Castells, 1997) que supuso la marcha y taponamiento de la carretera Panamericana en 1999, cuando más de 50.000 personas de distintos colectivos sociales se manifestaron en contra del gobierno (Almendra, 2009; M. Galeano, 2006; Sandoval, 2008; Tabares, 2012)

recuperaciones de tierras y el rescate de elementos culturales (lengua, rituales, autoridades tradicionales) y organizativos (planes de vida²⁷⁰ y cabildos –aunque en el ámbito interno no eran pocas las críticas a la creciente burocracia del entramado organizativo-).

Pero la mayoría de las tierras recuperadas y las prometidas por el INCORA se emplazaban en el nordeste del Cauca, en zonas escarpadas, con climas rígidos y suelos de mala calidad. Y el CRIC comenzó a mirar a las tierras llanas, que, según Pablo Tattay (1995), también se incluían en los títulos de propiedad de los resguardos. La finca de López Adentro se encuentra a medio camino entre Santander de Quilichao y Cali, en una tierra plana y fértil del valle, junto a algunas de las primeras recuperaciones de la organización. Haciendas de caña trabajadas por afrocolombianos e indígenas que comenzaron a cuestionar estos monopolios azucareros.

Cuando comenzó la ocupación indígena de tierras planas en el norte, era previsible que el conflicto iba a ser de grandes proporciones. Lo demostró claramente la recuperación sangrienta de López Adentro, que después de varios muertos y desalojos violentos pasó a manos de los indígenas. El asesinato del padre Álvaro Ulcué tuvo que ver directamente con este episodio (Tattay op.cit: 41-42)

El padre Álvaro Ulcué está considerado uno de los más de 300 mártires nasa de la lucha por la tierra por su apoyo y acusaciones contra los terratenientes (M. Beltrán, 2003; CRIC, 1973, 1990); fue asesinado por sicarios en 1984 tras amenazas, persecuciones y muerte de familiares y allegados. Además de su muerte, la larga recuperación de López Adentro dejó a 150 familias desalojadas, sus casas ardieron al igual que 300 hectáreas de cultivos, 5 indígenas murieron, entre ellos una niña de 7

²⁷⁰ El plan de vida consiste, siguiendo una formulación occidental, en un plan de desarrollo para una comunidad, elaborado de forma interna, filosófico, flexible y no programático –en esto se diferencia del “plan o proyecto de desarrollo”, que también los cabildos y organizaciones elaboran para recibir las transferencias del Estado-. Según Gow (2010) se trata de una “estrategia a largo plazo para el desarrollo integral del resguardo (...) y expone una visión de futuro al contestar implícitamente tres preguntas: quiénes somos, de dónde venimos y hacia dónde vamos” (p.115). En 1980, el padre Álvaro Ulcué –al que se considera el primer cura católico indígena de Colombia y “mártir” nasa- colaboró en la elaboración del Proyecto Nasa del cabildo de Toribío, una reflexión sobre el futuro deseado para la comunidad, contradesarrollista, muy político y comprometido, bajo el lema de “despertar de la conciencia” (Beltrán y Mejía, 1989, en Gow, ib.). Veinte años después, su siguiente versión sería reconocida como el mejor plan de desarrollo de Colombia (CRIC, 2007).

años²⁷¹ (CRIC, 1985). La represión contra los líderes indígenas estaba desatada. La venta de tierras a grandes ingenios y a los narcotraficantes asentados conllevaba la “limpieza” de las mismas: los asesinos a sueldo (llamados “pájaros” en alusión a su veloz forma de actuar) proliferaron y las guerrillas vivieron una época de auge (Tattay, 1995; Rappaport, 2008). Durante unos años, hasta 5 guerrillas consolidadas convivían en el Cauca, junto con paramilitares, sicarios, y grupos más pequeños escindidos de las milicias²⁷². En 1985, 160 jóvenes fueron masacrados –muertos o heridos– por el Comando Ricardo Franco de las FARC. Villa (2004) recoge 137 asesinatos de indígenas solo entre 1980 y 1984, registrados en el Sistema de Información sobre Pueblos Indígenas de CECOIN²⁷³.

En respuesta a los asesinatos de los 80, y precipitado tras la muerte del padre Ulcué, los indígenas del Cauca forman en 1984 el Movimiento Armado Quintín Lame²⁷⁴, asesorados por el M-19, un grupo guerrillero también con gran presencia en el Cauca hasta su desmovilización en 1990. Sus integrantes eran indígenas y mestizos (Como Pablo Tattay o Henry Caballero²⁷⁵; y su primer líder fue un afrocolombiano) que

²⁷¹ Las recuperaciones seguían, desde fines de los 60, un patrón similar. Familias indígenas entraban de noche en un terreno y empezaban a picar la tierra para hacer sembrados. Eran desalojados y volvían la noche siguiente. Así hasta que se establecían allí, formando mingas de resistencia en primera línea, muchas veces con las mujeres como “escudo”, y posteriormente con el establecimiento de la guardia indígena. En López Adentro la recuperación duró más de un año, entre 1983 y 1984, se ofreció tierra y ganado a los colonos y, paradójicamente, en años más recientes varias familias han comenzado a vender esos fértiles terrenos (según testimonios directos).

²⁷² Según Espinosa (en Peñaranda, 2012), esta confluencia tuvo dos causas principales, que permanecen en la actualidad: el abandono del Estado y de las Fuerzas Armadas en las zonas rurales del Cauca, y el interés conjunto de los actores armados en que los indígenas participaran en el conflicto -las élites locales para frenar el movimiento indígena y los guerrilleros para tener su apoyo en su causa-. Este último punto añade una nueva perspectiva a lo ya expuesto entre las causas de la violencia en el Cauca.

²⁷³ Nada comparable con la cifra total que recupera: entre 1974 y 2004 se recogen 6.726 violaciones contra los derechos de los indígenas, y 1.869 asesinatos selectivos contra sus líderes o autoridades. Una violencia política con distintas fases, que en los 80 resultaba de corte gamonal –ejecutada u ordenada por terratenientes–, dado el carácter local/regional del movimiento y sus reivindicaciones territoriales.

²⁷⁴ Su nombre implica un componente de continuidad con la lucha histórica indígena representada por Manuel Quintín Lame.

²⁷⁵ Ambos, colaboradores del CRIC desde su origen, ilustran la posibilidad real de relación intercultural que ha mantenido el movimiento indígena en el Cauca. Henry Caballero es mestizo y Pablo Tattay, europeo.

creyeron que la autodefensa era la única forma para la supervivencia del movimiento indígena (Gow, 2010, Tattay, 1995).

Daniel Piñacué fue uno de los comandantes de la milicia de los Quintines. Así le contó a la documentalista Marta Rodríguez por qué se fundaron:

Íbamos viendo cómo iban cayendo también dirigentes. Se asesinaban a los dirigentes. Pero todo esto era a partir de un proceso de recuperación de tierras que se venía adelantando en las zonas centro y norte del departamento del Cauca. Los grandes terratenientes armaban sus bandas de pájaros, o de asesinos, para ir ubicando los dirigentes indígenas... y matarlos... desde esa perspectiva pensaban ellos que iban a parar todo esto, este proceso de recuperación de tierras, para que en el futuro los indios no tuvieran acceso a las tierras. (Marta Rodríguez, 1993, *video entrevista realizada durante el congreso del CRIC en Natagaima, Colombia, archivo de la Fundación Cine Documental*)

David Gow asegura que “se veían a sí mismos como algo más que una unidad de autodefensa organizada únicamente para defender la vida de los líderes del movimiento indígena; tomaron además una posición integral a favor de los derechos humanos, la dignidad y la autonomía para todos los indígenas y contra la opresión capitalista en general” (2010: 237).

Nunca fueron más de dos centenares, la mitad, flotantes²⁷⁶; tenían cierto entrenamiento militar (escaso) y en mayor medida capacitación política, y su prioridad era eminentemente local. Según Pablo Tattay, uno de sus fundadores, nacieron con el “propósito explícito de la defensa de las comunidades indígenas y campesinas” (1995: 33) y nunca tuvieron la tentación de asaltar el poder ni solicitaron el fin del Gobierno o del Estado colombiano (Rappaport, 2008; Tattay, op.ib)

Durante un tiempo se dio una convivencia tácita y “familiar”²⁷⁷ entre la organización indígena y *Los Quintines*, pero el mismo Tattay, en una entrevista personal realizada en agosto de 2012, afirmaba que el MAQL nunca había sido un movimiento

²⁷⁶ Al contrario de las guerrillas al uso, los Quintines tenían flexibilidad para entrar y salir del monte, regresar a sus hogares, movilizarse ante la llamada de sus superiores, etcétera.

²⁷⁷ Como un tipo de partisanos locales, los quintines vivían de sus comunidades y resguardos, pues no tenían recursos.

totalmente indígena. Tal vez por ello y por la militarización que el Estado impuso en el departamento, el CRIC decidió desvincularse de esta rama armada y consolidar su rechazo a cualquier intervención de ningún grupo armado en los asuntos internos de las comunidades, explicitado en la Resolución de Vitoncó de 1985.

No obstante esta lucha cuerpo a cuerpo, en el plano organizativo el CRIC sigue su avance incorporando el trabajo de Álvaro Ulcué y los “proyectistas”. Explica el colaborador y activista Manuel Rozental (Polanco y Aguilera, 2011) cuáles son las tres primeras etapas del CRIC:

1. Resistencia: desde la conquista hasta 1970 y la creación de las organizaciones.
2. Tierra y cultura: de 1970 a 1980, con la bandera de la recuperación de las tierras
3. Autonomía: Una etapa iniciada con Ulcué y el diseño de los planes de vida, fruto del fortalecimiento institucional de los cabildos.

Las distintas zonas se van desarrollando con el surgimiento de pequeñas subsecciones locales del CRIC, asociaciones territoriales que se vinculan al “alma máter”²⁷⁸ (Graciela Bolaños, *entrevista 20 de septiembre de 2012, Popayán*): “El CRIC fue creciendo y fue ampliando su cobertura y la gente ya lo ve como una estructura, con una programación regional”.

iii. Legitimación constitucional y panindigenismo

Ya hemos hablado previamente del proceso constituyente que culminó en Colombia en 1991. Un año antes, el M-19 tomó la decisión de desmovilizarse ante la posibilidad de concurrir al nuevo proyecto de país desde las estructuras nacionales de

²⁷⁸ Las Asociaciones de Cabildos se crean al amparo del decreto 1.088 de 1993. No la única, pero quizás la más importante de ellas por su actividad, el riesgo de la zona y su difusión y concepción intercultural, es la ACIN, la Asociación de Cabildos del Norte del Cauca, creada en 1994, y que tendrá un papel determinante en la construcción de la política indígena de comunicación en Colombia y en Latinoamérica. Es muy relevante para entender el lema Unidad, la cohesión que supuso el CRIC para territorios tan aislados como la costa pacífica y la bota caucana. Dado ese aislamiento geográfico, no existen registros de luchas coloniales o en los albores de la República. Sin embargo, han decidido participar activamente, desde la cabeza de sus representantes hasta la acogida de sus bases, en la organización indígena regional.

poder, y el Movimiento Armado Quintín Lame siguió el mismo camino. No todo habían sido éxitos para los Quintines, los asesinatos continuaban y los elementos más conservadores del movimiento indígena presionaban en su contra (Gow, 2010). “Fue un acierto tomar parte en la Asamblea, logró la inclusión de artículos muy positivos”, afirma Tattay (1995), gracias a la posibilidad de enviar un representante del grupo armado a la Asamblea Constituyente²⁷⁹.

Gracias a su presencia y a una corriente de simpatía, originada a raíz de la cercanía del Quinto Centenario del Descubrimiento –que luego correría por una deriva bien distinta a la que inicialmente pensaron sus organizadores- y a los movimientos emergentes en el continente, la Constitución supuso una “institucionalización de los indígenas como un grupo con derechos especiales dentro de la sociedad colombiana” (Gow, 2010: 242). El inicio del pensamiento diferencial nace con los nuevos derechos constitucionales y con el pensamiento panindigenista crítico (en la línea que recoge el Grupo M/C) que inaugura la protesta originaria contemporánea en América Latina con los actos del llamado Auto Descubrimiento.

Las masacres continúan en el Cauca contra los indígenas (el año constitucional se inauguró con una veintena de muertos, emboscados por sicarios de terratenientes en la hacienda recuperada de El Nilo, en el municipio de Caloto)²⁸⁰ al mismo tiempo que la organización se legitima y se va incorporando a la vida del Estado, participando en diversas estructuras: tendrán partido político durante algunas épocas; un indígena guambiano, Floro Tunubalá, llegará a ser gobernador del Cauca; ocuparán cargos en el Congreso y en el Senado –como también el exguerrillero del MAQL Daniel Piñacué, y otros-, y se consolidarán como Autoridad Especial, una figura de reconocimiento de la autonomía –y autogobierno- de los pueblos, con encaje constitucional y en la que se

²⁷⁹ Su representante fue Alfonso Peña Chepe, un nasa de Caldono, que participó junto a otros dos indígenas: el misak Lorenzo Muelas, también caucano, y el embera Francisco Rojas Birry, de Chocó.

²⁸⁰ Las matanzas no se han detenido. En el periodo entre 1998 y 2008, la ONIC reportó el asesinato de 1.980 indígenas. Más ejemplos de asesinatos selectivos: en 2008 fue tiroteado Raúl Mendoza, exconsejero mayor del CRIC –el cargo más alto de la organización, rotativo cada dos años-, al igual que el esposo de la entonces consejera mayor Aída Quilcué, quien de hecho era el objetivo. ACNUR (2012), ha denunciado en múltiples ocasiones estos asesinatos, alertando del riesgo que corren los directivos de este movimiento por “el interés de los grupos armados ilegales por el control del territorio”.

centralizan las transferencias de competencias y recursos económicos (Laurent, 2005)²⁸¹.

Los mayores éxitos, en este periodo, sientan las bases de esa autonomía territorial indígena y el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural del país (Artículo 7 de la Constitución Política de Colombia), base para el estatus de ciudadanía especial que se otorgó a los indígenas y todas sus derivaciones: sus territorios inalienables, integridad colectiva, gobierno propio, justicia ancestral compatible, educación y prácticas médicas propias o circunscripción electoral especial. (Jorge Hernández Lara en Peñaranda, 2012; Chaves y Zambrano, 2009; Laurent, 2011)²⁸². Formas de organización social que se pusieron a prueba en 1994, con el terremoto de Tierradentro que destruyó buena parte de los resguardos más antiguos y arraigados y supuso un desplazamiento masivo de la población y su reasentamiento en nuevos territorios, al amparo de las organizaciones zonales y del CRIC.

Se marca en esta década el principal punto de inflexión: se reconduce de forma autónoma el pensamiento para hacerlo diferencial, en clave de desigualdad histórica por discriminación étnica. Ya no se trata de una lucha de clases, sino una lucha **identitaria**, con su gran componente etnocultural. El CRIC crea nuevos discursos y establece nuevas alianzas, que complejizan la organización regional y la sitúan a las puertas del nuevo siglo, de la sociedad red, mientras intenta mantener el poder en las bases rurales.

Los logros alcanzados por estas luchas fueron enormes: cientos de miles de hectáreas recuperadas o reconocidas por el Estado en calidad de resguardos. Hoy día se habla de que los 85 pueblos indígenas que existen en el país, poseen en calidad de

²⁸¹ La división político-administrativa de Colombia considera como entidades territoriales a los departamentos, distritos, municipios y territorios indígenas. A excepción de los últimos, y pese al desarrollo de la descentralización administrativa, los poderes legislativos y judiciales continúan siendo ejercidos desde el modelo político centralista.

²⁸² Educación ha sido el programa estrella de los desarrollados por el CRIC y ampliado al conjunto de los pueblos originarios de Colombia. Una de las principales consignas del movimiento indígena, cuando inició a comienzos de los años 70, fue la formación de maestros bilingües para que se encargaran de la educación primaria en sus comunidades. El tema de la educación propia empezó a abordarse en la década de los 80 y al terminar el milenio, gran parte de la educación primaria ya estaba orientada por principios etnoeducativos, reconocido por el Estado –y dotado de recursos- su Programa de Educación Bilingüe Intercultural (PEBI, creado en 1978) y los indígenas comenzaron a llegar a las universidades... antes de iniciar la construcción de las suyas propias, fase actual.

resguardos cerca de 30 millones de hectáreas, o sea la cuarta parte del territorio nacional. Este proceso de movilización, cuyos logros han puesto a las luchas indígenas de Colombia como las más exitosas del continente americano, marcó un hito con la participación en la Asamblea Nacional Constituyente en 1991, donde los indígenas alcanzaron tres escaños: dos por elección popular y uno por el desmovilizado grupo armado “Manuel Quintín Lame”. (Jaramillo, 2011: 58)

Sin embargo, poco tiempo después, el movimiento empieza a observar que los derechos constitucionales no se han cumplido y los indígenas **plantean fórmulas alternativas de convivencia política**: la aplicación real de su autonomía y una nueva Propuesta de País, con la que entran definitivamente al siglo XXI.

iv. Personalidad política y retos

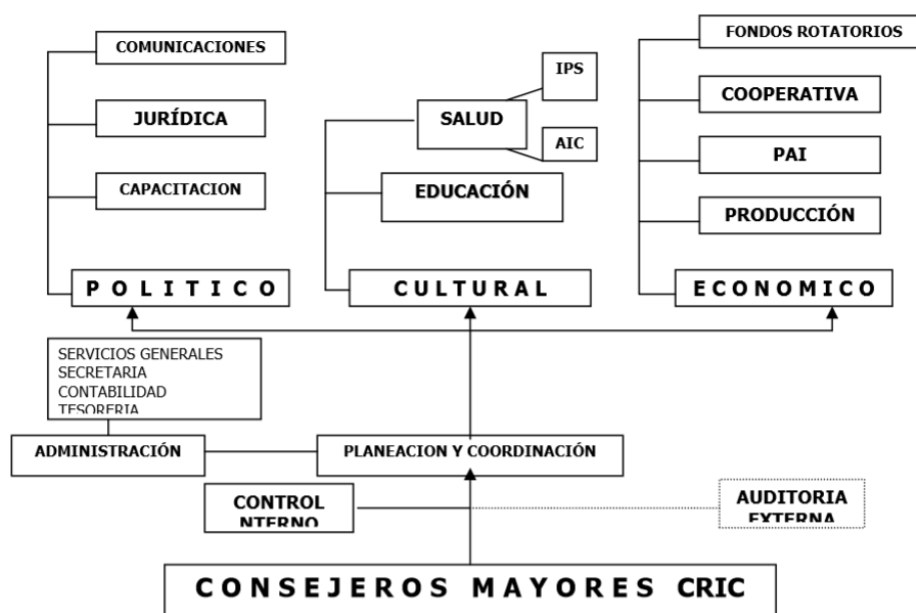
Con el 2000 se inicia una época marcada, según el análisis de Rozental (Polanco, op.cit), por una nueva reflexión a partir de la aparición de empresas transnacionales, que se consideran un riesgo para la supervivencia, y el impulso de las iniciativas de comunicación, tanto locales como continentales (ACIN, 2009). Se inicia entonces la etapa de la Alternativa. En un contexto que cambia a partir de la globalización, se replantean los éxitos y fracasos de las estrategias anteriores. “Se proyecta el movimiento indígena más allá del territorio” y comienza las políticas de alianzas. Crean un plan estratégico de acción de 3 puntos: consolidar la autonomía, resistir, y tejer con otros procesos o “hacer Minga” (CRIC, 2007; Polanco, op.cit).

En este momento el Consejo Regional Indígena del Cauca se compone de once Asociaciones de Cabildos divididos en nueve zonas, que agrupan a 84 resguardos y 115 cabildos, y representan diferentes pueblos indígenas –algunos en proceso de delimitación étnica-: Nasa, yanaconas²⁸³, kokonukos, eperara-siapidara, ingas, kizgoes

²⁸³ No es lo habitual en la denominación de los pueblos, pero en esta región, la mayoría se llaman a sí mismos con el plural común en castellano, acabado en ‘s’. Esto es notorio en pueblos sin lengua o entre unas etnias y otras: “somos yanaconas, sois ingas...”; y las excepciones corresponden a los pueblos más asentados y que mantienen su idioma: los nasa y los misak –que no obstante, son pluralizados *paeces* y *guambianos*, en sus acepciones castellanizadas, como corresponde a esta gramática-. Además, varios pueblos sin lengua han tomado su denominación de la toponimia (ambalueños: habitantes de Ambaló; del mismo modo kizweños, polindaras, kokonukos o totoróes) lo que anula la fórmula de singularización

(o kisweños), ambalueños, totoróes (o tontunás), pubenenses y polindaras, y cuenta con colaboradores misak (guambianos) que se alían y separan según las motivaciones y necesidades puntuales. Su organización se compone de tres grandes Programas: Político (en el que se incluye la Coordinación de Comunicaciones), Cultural y Económico, que manejan las distintas ramas de gestión.

Figura 11. Estructura organizativa del CRIC



Fuente: documentos internos, CRIC

La consejería mayor del CRIC se renueva cada dos años, con un representante de cada Zona y un Consejero Mayor elegido por los miembros del cuerpo ejecutivo²⁸⁴.

que otorga el significado plural “las personas” del término *nasa* en lengua nasa-yuwe, el término *misak* en lengua wam (o nam-trik), o el término *eperara* que pluraliza al singular *epera* (la persona), en lengua siapedee.

²⁸⁴ Esta renovación, al igual que la de las autoridades de los cabildos, que se lleva a cabo cada año, no significa en realidad “cambio”, sino “continuidad”, que es la base del sostenimiento histórico de la culturas indígenas (Corporación nasa kiwe, consultado en www.nasakiwe.gov.co/nsk-8-70-costumbres el 20/02/2015; Gómez y Ruiz, 1997; Rappaport, 2005; entrevista a Alfredo Campo, 2010). Los consejeros normalmente han sido cabildantes anteriormente –un “trabajo” comunitario voluntario, en cuanto a no remunerado, pero obligatorio- y reciben de sus comunidades el bastón de mando, símbolo de autoridad, jerarquía y respeto (elaborado en madera de chonta, con borlas de lana en distintos colores y empuñadura en plata, que es objeto del ritual de “refrescamiento” con el que se inaugura cada mandato).

Este tipo de estructura es uno de los retos a los que se enfrenta el CRIC, ya que al coexistir diferentes formas organizativas y estilos políticos –en el CRIC al igual que, a nivel nacional, en la ONIC-, se da una heterogeneidad que a veces es fruto de disputas, críticas y contradicciones.

Algunas organizaciones han sido influenciadas por partidos políticos tradicionales, por las diferentes iglesias, por antropólogos o aún por partidos políticos de izquierda. Algunas han tratado de mantener su autonomía, pero buscando alianzas con otros sectores populares. Otras, por el contrario, han llevado la autonomía hasta los extremos de seguir su propio camino, al margen de cualquier actividad que venga de otros sectores sociales. (Jaramillo, 2011: 60)

Se relata cierto cansancio organizativo²⁸⁵ que exige aumentar la alerta ante síntomas de atomización y fragmentación, falta de transparencia o arribismo (Luis Alberto Tuaza en Martínez Novo, 2009). Y esta dinámica se agrava con otro riesgo, el que plantea Myriam Galeano (2006): la brecha generacional. Surge tras los 90 un nuevo tipo de líder más joven, más formado, culturalmente ambivalente y poco experimentado en la minga, el trabajo comunitario y el activismo de recuperaciones. No hay vivido la cárcel ni la tortura (sí las amenazas de muerte, que no cesan²⁸⁶) y según Jaramillo (ibíd.) puede provocar el “triunfo del funcionario sobre el chamán”. Otros procesos continentales revisados resultaron muy dolorosos, como el fracaso de Pachakutik en Ecuador o la corrupción que se cuela en el gobierno de Evo Morales, y los críticos tienen miedo de que sus Taitas y Thë’ Walas –sus dignidades tradicionales indígenas- sean metafóricamente absorbidos por la representación de un burócrata indígena con plumas de quita y pon y con un escritorio pagado por el Gobierno²⁸⁷.

²⁸⁵ En el movimiento indígena ha habido muchos resultados favorables –salud descentralizada y gratuita para los cabildantes; el no reclutamiento; la educación subvencionada para desplazados, etcétera...- pero hay cuestiones paralizadas que requieren mucho esfuerzo. Podría citar la falta de respuesta a las continuas demandas de constitución de nuevos resguardos y ampliación de existentes; la violencia selectiva y la escasez de avances en la desmilitarización; o la ausencia de una agenda concreta en desarrollo comunitario para sustituir los cultivos de coca y marihuana. Temas muy urgentes cuya insatisfacción genera frustración y críticas a la organización.

²⁸⁶ No se puede hablar de porcentajes porque no está estudiado y porque es generalizado: todos los líderes indígenas del Cauca han recibido amenazas de muerte de distintos tipos de actores armados.

²⁸⁷ Bretón (2009) alerta también contra la suplantación del Estado que puede conllevar la hegemonía de las ONGs en “proyectos de diversa índole y minando, a través de su conversión en beneficiarios de

Un funcionario que además gestiona los fondos transferidos por el Estado con destino a los resguardos (por la Ley 60 de 1994 de la República de Colombia) y que ha generado un dilema propio de la economía política (Chaves y Zambrano, 2009):

Lo que nunca previeron los funcionarios locales ni los líderes reindianizados fue que la estrategia de conformación de cabildos adquiriría tal fuerza que terminó por despertar la preocupación de los grupos ya reconocidos. La disminución de los recursos y servicios estatales de salud y educación reservados para ellos provocó tensiones y antagonismos hasta entonces desconocidas entre los actores étnicos reconocidos y aquellos en busca de reconocimiento. (p. 228)²⁸⁸

Pero, como defendemos, la dialéctica histórica que retroalimenta el devenir a partir de una mirada crítica desde el pasado hacia el presente –en la que tienen mucho peso los líderes históricos²⁸⁹– reconfigura continuamente estas realidades, de modo que ahora, por ejemplo, el discurso y la estrategia políticas insisten en los componentes de Unidad y Cultura: en el fortalecimiento de las culturas nutriéndose del pasado, en el rescate de tradiciones y autoridades, de ritos, en las visitas a los mayores de los territorios, en la recuperación lingüística... (como se deduce de los Planes de Vida del CRIC 2007, 2011, y los registros de los Congresos del CRIC recopilados en 2009).

La gestión de los recursos genera también tensiones con otros grupos sociales empobrecidos como el campesinado o los colectivos minoritarios –afrocolombianos, *rom* (de origen romaní)...-. El movimiento indígena ha sido acusado en numerosas

ayuda (*de las organizaciones indígenas*), su potencial convulsivo” (p.92). Habla de las ONGs y de Ecuador, pero se puede aplicar perfectamente al CRIC y a cualquier organización que actúe de redistribuidora de las finanzas estatales.

²⁸⁸ Ahora que las reivindicaciones incluyen competencias también en otros ámbitos como Defensa, o Comunicación, los procesos adheridos (Guardia Indígena, radios comunitarias, etcétera) se verán envueltos en una tensión, como ha sucedido a todos los programas, entre el trabajo voluntario comprometido y la expectativa de un medio de vida. Categóricamente lo expresaba en 2012 el comunicador misak Didier Chirimuscay –en ese momento vicepresidente de la Red de Medios de Comunicación Indígenas de Colombia, AMCIC–: “Estamos todos unidos en comunicación. Por suerte, no hay dinero” (*entrevista personal*, 9 de agosto de 2012. Silvia).

²⁸⁹ En las conversaciones con Graciela Bolaños, Pablo Tattay u otros dirigentes históricos, también algunos nuevos como Adolfo Conejo, es notoria la extraordinaria precaución que muestran contra cualquier forma de subyugación ideológica por parte del poder estatal. No obstante, se contrapone siempre a una forma de pragmatismo revestido de interculturalidad (o de “interculturalidad pragmática”) que estoy tentada a describir como lo que llaman “la malicia indígena”.

ocasiones de insolidario o insaciable, un grupo que busca su beneficio sin tener en cuenta la necesidad colectiva. En las cuestiones monetarias queda evidenciado que tiene un origen económico político, en el marco legal que insta una discriminación positiva hacia el colectivo indígena (que se viene denominando *derechos diferenciales*), en detrimento de otros grupos. Valga un ejemplo, sobre cuotas de comercialización de productos agrícolas:

Eso para la comunidad campesina es difícil, porque no hay ninguna norma o ley que los pueda proteger en tema territorial, en tema de exclusión. Nosotros, no es que haya una ley que el gobierno haya hecho para ampararnos, que nos proteja para vender leche cruda o para vender carne, sino que nosotros, por la misma constitución del 91 y las leyes anteriores (...) hay una serie de artículos que dicen cómo debe ser el desarrollo para las comunidades indígenas. Por medio de esos amparos, nosotros nos vamos metiendo en el cuento de desarrollo económico propio para las comunidades. Mientras, los campesinos no tienen ninguna norma para el sector campesino. (*Entrevista con Alfredo Campo, economista de la ACIN, noviembre de 2011, Santander de Quilichao, Colombia*)

Las cuestiones económicas son trascendentales allá donde no hay dinero. La falta de desarrollo rural endémica en el Cauca (Gow, 2010; Molano, 2006; PNUD, 2011, 2013) ha tenido un contrapeso en los cultivos ilícitos. El fin de la ANUC, de la reforma agraria y de las organizaciones campesinas represaliadas por el gobierno de Turbay coincide con la época de expansión de las FARC en zonas rurales, un reemplazo que pronto se liga con el narcotráfico y ramifica sus consecuencias, de forma que solo a comienzos de este siglo se llega a comprender, y aún imperfectamente, en el movimiento indígena²⁹⁰ (Gómez y Ruíz, 1997; Gow, 2010; Peñaranda, 2012; PNUD, 2011; Rappaport, 2000, 2005; Tattay, 1995). Fue el cultivo de amapola el que apareció vinculado más fuertemente al auge del narcotráfico y de la distribución del opio, en ocasiones sembrado incluso en lotes comunales por las autoridades indígenas. Y por esa vinculación clara fue el primer cultivo que muchos cabildos decidieron erradicar, con

²⁹⁰ No sólo nos referimos a la supervivencia física, a no morir asesinados. Las consecuencias implican la soberanía alimentaria, el desgaste de la tierra, la estructura y armonía familiar, la delincuencia, el abandono de usos y costumbres, deterioro de la valoración del trabajo, el éxodo a las ciudades en condiciones marginales, el alcoholismo –no así la drogadicción, que según algunas hipótesis, no afecta a las comunidades indígenas- (consultados por Rappaport o Gómez y Ruiz, op.cit).

mingas masivas de eliminación manual de las plantaciones –la primera se dio en Guambía en 1993-. Según Gómez y Ruiz, la amapola apareció en un momento en que se estaba reflexionando sobre el valor de lo tradicional ante la modernización de los niveles de vida en el territorio²⁹¹. Cambió drásticamente la concepción económica, carente hasta entonces de “direccionalidad histórica” y de la racionalidad del dinero, y quebró, además, el pensamiento ecológico: este fue el argumento más definitivo utilizado para su erradicación. La sensación íntima –recogen los autores- era que las cosas no iban bien, que el entorno estaba “afectado”.

Con la coca no sucedió lo mismo, ya que contiene ciertas diferencias de sentido mítico, ritual e histórico, además de doméstico, alimenticio y relacionado con las labores agrícolas en entornos de altitud estratificada, como esta zona andina del Macizo. Todavía le cuesta al CRIC hacer valer su limitación de entre 10 y 50 matas de coca por familia²⁹². Pero la realidad del fortalecimiento de grupos armados donde los traficantes compraron tierras, producciones agrícolas o instalaron laboratorios, además del aumento de otros cultivos ilícitos considerados “blandos”, como la marihuana, y el desastre humano y ambiental de las fumigaciones masivas del Plan Colombia impuesto por el gobierno de Uribe, llevan hoy a la organización a mostrarse tajante en su rechazo a estos cultivos.

Eso sí, dentro de sus programas económicos queda claro el desarrollo de una exigencia al gobierno: que se comprometa en la elaboración y puesta en marcha de proyectos de desarrollo para todas las zonas que erradiquen los cultivos²⁹³ (Tattay,

²⁹¹ En ese momento, la cohesión del trabajo agrícola se estaba viendo dañada: para los indígenas caucanos, el trabajo demuestra su carácter comunitario y el control que culturalmente se ha ejercido contra cualquier tipo de concentración de poder económico. Por eso, al ser el trabajo la base del sistema de productividad nasa, son lógicas las fuertes sanciones sociales que se aplican a los perezosos, o a los pocos solidarios.

²⁹² Firmada ya en 1983 entre el CRIC y el Gobierno, en la Declaración de Huellas, Caloto. (Pachón y Et.al., 1996). Durante años fue aplicada de forma laxa, hasta que las asambleas consideraron que era un problema real que había que atajar pronto. Hoy en día, se ha reforzado el control de las plantaciones. Un ejemplo: <http://goo.gl/XM14T1>.

²⁹³ En tierras escasamente cultivables, de lotes pequeños y baja productividad, estos cultivos pueden complementar la economía familiar, como explican los autores citados, produce un sistema económico capaz de dar trabajo a hombres jóvenes y no existe una desaprobación moral explícita desde el punto de vista tradicional indígena, ya que no está en su cultura el consumo autodestructivo de drogas –sino un consumo ritual, visionario, recreativo-comunitario, de cohesión social y guiado por los mayores-. Así,

1995, Gow, 2010; CRIC, 1994). La organización intenta además fortalecer procesos “coherentes” de economía comunitaria como forma de generar consensos –de crear orden social- contra estas prácticas económicas y a favor de una racionalidad colaborativa, con la minga, el trueque y el autoconsumo (basada en el trabajo comunitario; intercambio entre zonas; y el mejor producto, para la comunidad).

RECAPITULACIÓN. RETOS DEL MOVIMIENTO INDÍGENA

Recapitulando, y en un intento de conclusión –desde los aspectos “nucleares”, con una perspectiva “anular”, particular –Heller- sobre el análisis sobre la organización, son numerosos los **retos** que afronta:

1. La continua *tensión entre modernidad y tradición*, personificada por la migración urbana del indígena, que replantea su identidad en contacto con el mundo occidental y exige a los líderes una nueva voz²⁹⁴.
2. La capacidad de *representar a otros movimientos* populares (Laclau, 1996). En su habilidad para articular discursos de ciudadanía, que puedan ser de adscripción universal, estará la llave para la justificación ante el resto de la sociedad de las metas del enfoque diferencial²⁹⁵.

justifican estos analistas –incluido el Programa de Desarrollo de Naciones Unidas (2011, 2012) y corroborado por el CRIC-, estos cultivos fueron escogidos por el empobrecimiento generalizado padecido por los indígenas.

²⁹⁴ Bengoa (2000), considera que el dirigente indígena moderno maneja –o más bien *debe* manejar- dos códigos simultáneos: “el de la sociedad global y el de la nueva identidad recreada a partir de las identidades tradicionales que le otorgan sentido y razón a sus planteamientos.” (85) Debe manejar la integración, la interculturalidad y la diferencialidad. Si bien la vida rural de los líderes del Cauca está muy extendida, el movimiento ha entrado en la sociedad red, y de tal manera problematiza su propia concepción identitaria como algo dinámico y no monolítico. (Almendra et al., 2013)

²⁹⁵ Las críticas siguen el argumento iniciado en los 70 por la izquierda marxista, que afirmaba que el CRIC y sus fórmulas autónomas y diferenciales dividen “el campo popular y obstaculizan el avance revolucionario” (Pablo Tattay, 2012). También, en el signo contrario, desde posiciones políticas conservadoras consideran los derechos diferenciales de los indígenas como “un freno al desarrollo nacional”.

3. El encaje indígena en los *diálogos de paz*. La desmilitarización del territorio, el desminado, la separación del narcotráfico, o los proyectos de desarrollo agrario y minero, que están en la mesa y que también afectan a los pueblos indígenas, y de forma distinta a otros grupos sociales. La exconsejera mayor Aida Quilcué cree necesaria esta voz en la negociación entre Gobierno y guerrilla: “si se hace solo en la Habana eso nos va a generar, en el postconflicto, un conflicto civil interétnico”²⁹⁶ (*entrevista con Aida Quilcué, agosto de 2012 en Popayán*).
4. Asociado, el reto de la ampliación de los resguardos, el fin del desplazamiento y el *asentamiento seguro y sostenible* de los nuevos grupos²⁹⁷. Las ampliaciones solicitadas llevan años paralizadas y el CRIC usa recursos de transferencias para comprar tierras.
5. *La gestión de la etnogénesis*. Nuevos pueblos que recrean su historia y solicitan una diferenciación, como kizweños o ambalweños en los últimos años, pueblos ya sin lengua propia y con diacríticos difusos, con fronteras aún por definir. En este sentido, la convivencia interétnica es un reto de las organizaciones del

²⁹⁶ Existe cierto malestar en el movimiento indígena porque desde el final del gobierno de Uribe han desarrollado un proyecto propio, la Minga de Resistencia por la Autonomía, la Armonía Territorial y el Cese de la Guerra, cuyo punto principal era la demanda de iniciar diálogos humanitarios y la denuncia de la militarización del territorio indígena. Sus zonas consideradas “Territorio de Paz”, como La María, se habían propuesto para la mediación. Esto sucedía dos años antes de inicio de los diálogos oficiales en La Habana, y ahora sienten que se les ha excluido de un proceso en el que han puesto muertos de manera desproporcionada y que afecta a su *modus vivendi* por desarrollarse y ser originado en el ámbito rural.

²⁹⁷ Durante unos años se detuvieron completamente las recuperaciones, ni un palmo de tierra más, “no porque la organización haya mermado la fiebre, es que el gobierno no quiere por nada” (Myriam Amparo Espinosa, en Peñaranda, 2012: 105). Habla de la época de la presidencia de Uribe, cuando las recuperaciones se complicaron enormemente y el peligro para la comunidad era insostenible, años en los que la organización compró tierras para reasentamiento. Tras las campañas de presión por la tierra se inició una contra-respuesta del Gobierno, con tres discursos: 1- los indios tienen muchos privilegios y no se les pueden dar más; y 2) los indígenas están muy vinculados con las FARC, *ergo*: 3) usan métodos terroristas para ocupar las tierras, hay que judicializarlos y se pueden descalificar sus reclamaciones por más tierras. (Ver **Anexo 11**). No obstante, entre 2014 y 2015, en medio del proceso de paz con las FARC y del mantenimiento de las acciones bélicas en el Cauca, el CRIC, y muy especialmente su Asociación del Norte, ACIN, asumió la estrategia de retomar las recuperaciones de grandes haciendas de caña, como La Emperatriz. Algo que de nuevo ha costado vidas, como se recoge en el **Anexo 9**. En la última tabla se aprecia como la violencia se ha enfocado en la región Norte del Cauca, la más activa contra los intereses económicos de haciendas, multinacionales agrícolas, transnacionales mineras o narcotraficantes.

Cauca –del CRIC, pero también de la Autoridad Misak-, que asumen a numerosos pueblos muy heterogéneos en cuanto a población o raigambre cultural, y que mantiene luchas de poder en su seno (incluidos retos como el equilibrio en los liderazgos de unos u otros pueblos, la actuación por intereses, etcétera).

6. *Las instituciones de control del poder (político)*. Por un lado, cabildos, médicos tradicionales y autoridades locales tienen cada vez más atribuciones y poder, pero también sus competencias chocan con otras estructuras superpuestas, de carácter estatal o mestizo, como los ayuntamientos o las Juntas de Acción Local. No hay que olvidar además que la base del poder nace de los mandatos asamblearios, según los usos y costumbres de todos estos pueblos, y que el control debe emanar también de las mismas asambleas. Por otro lado, dentro de la organización existe un debate constante sobre la elección de los cabildos, en rotaciones anuales, y del Consejo Mayor Regional del CRIC, bianuales. Si bien estas dinámicas tienen que ver con el principio de barrera de control a la acumulación de poder y de capital (simbólico y económico) y se considera que las elecciones son una continuidad más que una contienda, sin embargo estas rotaciones no permiten promover cambios a largo plazo y les restan flexibilidad para asumir los retos del proceso de modernización promovidos desde el Estado; si bien sí resulta eficiente en procesos de resistencia política.
7. *La incorporación de retos del conjunto de la sociedad colombiana*, de forma “apropiada” (es decir, mediante un proceso de apropiación, de incorporación bajo sus parámetros) y por parte de los mismos colectivos indígenas. Por ejemplo, la atención a la igualdad entre el **hombre y la mujer**²⁹⁸. Prima entre

²⁹⁸ Antes del CRIC, apenas existieron en la región mujeres gobernadoras o cabildantes. Ahora los cabildos se rigen en igualdad por ambos géneros. Se considera un trabajo, antes que un cargo... No así en la consejería mayor del CRIC. En los últimos años, las mujeres han estado subrepresentadas. Sólo Aida Quilcué ha llegado a la Consejería Mayor, y apenas Rosalba Ipia y Avelina Pancho han obtenido cargos de representación de altura. En las tres últimas consejerías, a la fecha de redacción, ninguna mujer ha representado a ninguna de las nueve zonas. Esto incluye a todos los pueblos que integran el CRIC. Pero lo mismo sucede entre los misak, con escasas representaciones femeninas en los espacios de liderazgo hasta los últimos años, en los que algunas jóvenes han cuestionado las funciones que se les

los líderes de la organización (hombres y mujeres) una visión de género de corte familiar, que armonice y no cree rupturas. Consideran que el término “género” es una imposición occidental, que debe ser reconstruido a partir del concepto de *neh*, la dualidad hombre-mujer, y el fortalecimiento del cuerpo familiar (Declaratorias I y II Cumbre de Comunicación Indígena). O el **proyecto ecológico**, del que el movimiento indígena global se considera abanderado (ACIN y CRIC, 2014; Acosta, 2010; Anónimo, 2002; Boff, 2010; D'Escoto, 2010). Son “búsquedas de más largo aliento, que involucran aspectos que trascienden las reivindicaciones étnicas” (Almendra, en Rueda et al, 2013: 121).

8. *Dotar de propuestas*, “legislar el proyecto de país” que se quiere construir (Feliciano Valencia, *entrevista en La María, noviembre de 2012*), en ese sentido de buscar más allá de la resistencia. La Alternativa, esa fase en la que se halla el CRIC, según Manuel Rozental, se caracteriza por la apuesta por la Diferencialidad como camino de legitimación, pero queda como reto desarrollar su argumentación propositiva²⁹⁹, en un momento además en el que se está articulando una nueva forma de relaciones entre todos los agentes de la nación. Y para dotar de propuestas, el movimiento va escogiendo y anclando sus paradigmas simbólicos y semánticos, entre los que destacamos tres que consideramos (junto con los investigadores del CRIC y de otros movimientos

tenían reservadas. “Lo más lejos que había llegado una misak en el cabildo era a secretaria del alcalde”, contaba en 2012 Diana Mary Jembuel, una de las líderes guambianas que están replanteando la función femenina en el cuerpo social indígena (Parrado y Isidro, 2014). En este pueblo, las estructuras de comunicación comunitaria han supuesto un acicate a la aparición de liderazgos y especialmente femeninos. En Guambía, el espacio que comparten la radio, el telecentro y el centro de producción audiovisual, como sucede a su lado en La María, resguardo compartido de forma multiétnica, se convierte en un “lugar” de utopía, en una “comunidad imaginada” (Augé, 1987; Néstor García Canclini, 2000).

²⁹⁹ Se dejó atrás la fase de Autonomía al constatar que la solución última no es “solo” el autogobierno, pues se usaba como excusa para el abandono institucional (como le recordaron los indígenas al presidente Santos en las conversaciones de La María en agosto de 2012), justificado en la lógica del neoliberalismo multicultural, que se sustenta en la responsabilidad de cada cual sobre la solución de sus propios problemas. También ese autogobierno fomenta la ausencia de participación en las decisiones macro, que a la postre afectan a todos. De modo que la nueva etapa de la Alternativa aboga por una “nueva construcción de país” (Feliciano Valencia, *ibíd.*) o una nueva forma de ser ciudadanos, ciudadanos étnicos, diferentes cultural y estructuralmente, dentro de un estado nacional más equitativo.

indígenas)³⁰⁰ los últimos pilares construidos en este largo proceso con aspiraciones de largo alcance, cada uno apuntando a un ámbito diferente: Diferencialidad (para los pueblos discriminados), Derechos de la Madre Tierra (para la armonía ecosocial), y Buen Vivir (para todos los seres que conviven).

9. ***Una voz propia*** que exponga y argumente esas propuestas. La comunicación ha vivido un proceso en el que se ha posicionado como parte cotidiana y estratégica del movimiento, mientras continúa la búsqueda de recursos discursivos desde las culturas originarias y los intentos de rescatar modos y espacios propios de comunicar. Todo ello, en aras de una mejor legitimación de este campo en el nuevo marco de referencia del movimiento: la construcción de una Alternativa Autónoma desde y para los pueblos indígenas. Que, llevado al ámbito de la comunicación, se plasma en la propuesta de una Política Pública de Comunicación Indígena con enfoque diferencial.

³⁰⁰ Así consta en las entrevistas con líderes del Cauca, arquitectos del pensamiento de base del CRIC, como el recordado Jorge Caballero; Vicente Otero, Inocencio Arias, Graciela Bolaños o Joaquín Viluche. También en entrevistas, conversaciones (y lecturas) con otros estudiosos del movimiento indígena latinoamericano, como Alberto Acosta, Eduardo Gudynas, Luis Fernando Sarango, Ignacio López Vigil, Alejandro Barranquero y Eliana Herrero (algunos de sus textos ya se refieren a estas nuevas propuestas alternativas (Acosta, 2010; Barranquero, 2009, 2011; Barranquero y Sáez, 2015; Escobar, 2003; Gudynas, 2011; Gudynas y Acosta, 2011)

6. LA COMUNICACIÓN INDÍGENA EN EL CAUCA, EXPERIENCIAS Y PRÁCTICAS

“Hoy soy otro, no tengo el fusil en las manos, hoy tengo un fierro que hace imágenes, una cámara que es (...) un arma para generar mucha conciencia”

(Daniel Piñacué, excomandante del Movimiento de Autodefensa Quintín Lame. En el audiovisual *Natagaima*, de Marta Rodríguez, 1993 –Archivo de la Fundación Cine Documental–)

La comunicación de los pueblos indígenas del Cauca es heterogénea como su misma realidad, pero *tiende* hacia un núcleo gravitatorio: el camino que marca la organización, en este caso el binomio CRIC-ACIN, que es además pionero en Colombia. Por eso se puede generalizar en un análisis sobre el proceso que se inicia con una comunicación *de resistencia* –o de subsistencia–, una comunicación subversiva en un contexto de represión por un estado de sitio, de lucha por la tierra y unidad de influencia marxista contra la opresión; de ahí se transita por un camino de construcción de legitimidad de la voz indígena, hasta dar el paso *de la ventriloquía a la interlocución*.

Comienza este capítulo exponiendo el marco legislativo que rige en Colombia para distintos aspectos de la Comunicación y los medios, atendiendo a cómo afecta esta legislación a las prácticas concretas de los pueblos originarios. Pasaremos en los siguientes apartados a explicar el proceso que ha llevado a los pueblos del continente a reflexionar (comunicativamente) sobre sus sistemas de comunicación y a posicionar su importancia estratégica, y por fin realizaremos un perfil de las experiencias modélicas de comunicación originadas en el Cauca.

Veremos que no se trata sólo de prácticas mediáticas. En el camino de estos pueblos han aparecido modos de comunicar que, si bien asumen en gran medida los rasgos de la comunicación alternativa, también incluyen lógicas y fórmulas *diferentes o propias*, modos y espacios diferentes según atiendan a las dimensiones estructuradoras, difusoras, expresivas o interactivas de la comunicación. Y además con unos repertorios discursivos que se fijan, en todos los ámbitos anteriores, conforme se van “creando” argumentos (diría Bengoa -2000, 2009-) o “recuperando” (sería la visión del CRIC, la ACIN y sus “historiadores re-creativos”: Arias, Maníos, Viluche, Vitonás, etcétera).

La síntesis entre lo que se crea como nuevo y lo que rescata de la tradición desarrolla formas *recreadas* que dibujan el “mundo posible” de la comunicación indígena, el campo “imaginado” de los modos propios de comunicar, y construyen así el acervo con que justificar la propuesta nueva, el proyecto de futuro: una política pública *diferencial* en comunicación para los pueblos indígenas.

6.1. LA ESTRUCTURA DE LA COMUNICACIÓN EN COLOMBIA. POLÍTICAS PÚBLICAS DE COMUNICACIÓN

En 1991 se promulga la última Constitución colombiana, y en su articulado se reflejan ciertos hitos transformadores de lo que hasta entonces era la articulación social. En materia de comunicación, recoge una tendencia internacional hacia la revalorización de las tecnologías de la comunicación y el posicionamiento de los medios como actores fundamentales de la sociedad. El texto atendía a *criterios de Servicio Público*, definiendo este concepto y estableciendo ciertos límites a la concentración monopolística, en la medida en que designaba al Estado como garante del control y la garantía de los derechos.

El artículo fundamental de la Carta Magna en este sentido es el número 20, que relaciona así el derecho fundamental de comunicación:

Artículo 20. Se garantiza a toda persona la libertad de expresar y difundir su pensamiento y opiniones, la de informar y recibir información veraz e imparcial, y la de fundar medios masivos de comunicación. Estos son libres y tienen responsabilidad social. Se garantiza el derecho a la rectificación en condiciones de equidad. No habrá censura.

Los artículos que hacen efectivo este derecho son el artículo 75, que designa el espectro electromagnético como “un bien público inenajenable e imprescriptible”; y el artículo 76, que consagró la televisión como un servicio³⁰¹, el cual sería regulado en una

³⁰¹ **Artículo 75.** “El espectro electromagnético es un bien público inenajenable e imprescriptible sujeto a la gestión y control del Estado. Se garantiza la igualdad de oportunidades en el acceso a su uso en los términos que fije la ley. Para garantizar el pluralismo informativo y la competencia, el Estado

futura ley. La televisión se entendía en el marco de los medios de comunicación de masas, mientras que otros servicios tecnológicos como el acceso a internet quedaban separados de esta concepción. El desarrollo de las nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación hacen hoy redundante hablar de la convergencia entre unos y otros canales en un flujo comunicativo dinámico y multidireccional, en el que las herramientas se han multiplicado y enlazado, de una forma que exige un cambio en la visión constitucional.

Sin embargo, ese cambio no se produjo en el sentido de una comprensión de las TIC *también* como un servicio... sino a la inversa: en 2010 se derogó el Artículo 76 y se inició un proyecto legislativo para regular tanto la televisión como las nuevas herramientas digitales como un negocio adscrito al libre mercado, según se deduce de expresiones como estas: “Resulta importante entender que no existe un acuerdo unívoco a nivel mundial respecto a cuál es la estructura institucional regulatoria más idónea para dirigir los mercados de servicios de telecomunicaciones y televisión convergentes” o “el Proyecto de Acto Legislativo es la oportunidad de ubicar al país en la senda correcta de estructuración institucional regulatoria y, con ello, la modernización de un Estado que **promueva la inversión y fortalezca su economía**” (Enríquez Maya, 2010: 2) .

El rasgo regulatorio más importante del Acto Legislativo 2 de 2011, que elimina ese artículo 76, es la supresión del rango constitucional de la Comisión Nacional de Televisión, el organismo estatal que regulaba hasta entonces la estructura y contenidos televisivos, creado por Ley en 1995 –Ley 182, modificada por Ley 335 de 1996- y que fue el encargado de “promover la industria” televisiva y de crear la televisión privada un año más tarde. Muy criticada, fue disuelta en beneficio de la Comisión de Regulación de Comunicaciones, el otro ente estatal encargado de la regulación del “mercado de las TIC” (Congreso de la República, 2010)

intervendrá por mandato de la ley para evitar las prácticas monopolísticas en el uso del espectro electromagnético.”

Artículo 76. “La intervención estatal en el espectro electromagnético utilizado para los servicios de televisión, estará a cargo de un organismo de derecho público con personería jurídica, autonomía administrativa, patrimonial y técnica, sujeto a un régimen legal propio” (Constitución Política de la República de Colombia, 1991).

Si bien el Congreso justifica la necesidad del Estado como garante del pluralismo y la igualdad de oportunidades inherentes a un servicio público audiovisual, cae finalmente en el modelo de la inversión y del mercado, de productividad y competencia, que reducen los derechos públicos a una cuestión marginal.

Así, la televisión seguirá en Colombia las líneas maestras definidas en la Ley 1341 de 2009 para las redes de Telecomunicaciones. El Ministerio de las Comunicaciones pasa a llamarse Ministerio de las TIC, y la política regulatoria de accesos, usos y licencias se convierte en hegemónica ante la inexistencia de normas sobre contenidos de interés público, participación o programación³⁰².

La Ley 1341 de 2009 es una ley sobre redes de telecomunicaciones, pero incluye un artículo sobre medios de comunicación y en su discurso justifica las TIC como ejecutoras de los derechos de comunicación e información. Y regula su acceso:

En su artículo número 6, ofrece una definición de las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones (en adelante TIC), como “el conjunto de recursos, herramientas, equipos, programas informáticos, aplicaciones, redes y medios; que permiten la compilación, procesamiento, almacenamiento, transmisión de información como: voz, datos, texto, video e imágenes”.

Son principios orientadores de la presente Ley:

“1.Prioridad al acceso y uso de las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones”. Expone la intención de ofrecer condiciones no discriminatorias en la conectividad, la educación los contenidos y la competitividad, aunque nada se especifica sobre la propiedad de los medios y las tecnologías, que quedan sujetas a:

“2.Libre competencia” y “5.Promoción de la Inversión. Todos los proveedores de redes y servicios de telecomunicaciones tendrán igualdad de oportunidades para

³⁰² La Corte Constitucional de Colombia alertaba en 1997 en este sentido: “la posibilidad de utilizar un medio masivo de comunicación como la televisión, para cumplir con esos cometidos, en un país multicultural en el que conviven diversos paradigmas de vida, hace necesario, si se quiere que la televisión sea “...el instrumento, sustrato y soporte de las libertades públicas, la democracia, el pluralismo y las culturas...”, que se garantice el mayor nivel de objetividad e independencia, en las instancias a las que les corresponda decidir sobre la programación que se emitirá por el canal destinado por el legislador para el efecto, lo cual no será posible si tal función se le atribuye al gobierno de turno.

acceder al uso del espectro y contribuirán al Fondo de Tecnologías de la Información y las Comunicaciones.”

En cuanto a los derechos de los usuarios, según los principios orientadores se deberán “proteger” y se especifica que se desarrollarán “programas para que la población de los estratos menos favorecidos y la población rural tengan acceso y uso a las plataformas de comunicación, en especial de Internet y contenidos informáticos y de educación integral”.

Ello, dado que “En desarrollo de los artículos 20 y 67 de la Constitución Nacional el Estado propiciará a todo colombiano el derecho al acceso a las tecnologías de la información y las comunicaciones básicas, que permitan el ejercicio pleno de los siguientes derechos: La libertad de expresión y de difundir su pensamiento y opiniones, la de informar y recibir información veraz e imparcial, la educación y el acceso al conocimiento, a la ciencia, a la técnica, y a los demás bienes y valores de la cultura”.

Según la Sociedad Interamericana de Prensa, de la antigua Ley 14 de 1991 creada bajo la inspiración constitucional para normalizar los servicios de televisión y radiodifusión oficial, solo siguen vigentes los Artículos 4 (de protección a la infancia) y el 3, que establece que “Los fines del servicio se ejecutarán observando los principios de imparcialidad, libertad de expresión, **preeminencia del interés público sobre el privado**, pluralidad de la información y de la **función social** de los medios de comunicación”.

Del mismo modo, la especificación sobre televisión (aunque se refiere a medios a través de servicios de telecomunicaciones) y pueblos indígenas aparece en la Ley 335 de 1996, que crea la televisión privada en Colombia y dice así:

PARÁGRAFO 20. El Estado garantizará a los grupos étnicos el acceso permanente el uso del Espectro Electromagnético y a los servicios públicos de Telecomunicaciones y medios Masivos de Comunicación del Estado, la creación de sus propios medios de comunicación en sus diferentes modalidades y la realización del Plan de Desarrollo para los grupos étnicos, con criterio de equidad, reconocimiento de la diferenciación positiva, la igualdad de oportunidades y justicia distributiva acorde a la

Legislación de las Comunidades, con el objeto de garantizar sus derechos étnicos, culturales y su desarrollo integral.

Ordénese al Ministerio de Comunicaciones y la Comisión Nacional de Televisión que a partir de un mes de sancionada la ley, expidan de manera especial los mecanismos legales necesarios para tal efecto acorde a las leyes de los grupos étnicos.

Las regulaciones posteriores han puesto numerosos límites a estas declaraciones de principios, quedando hoy restringido este aspecto de “redistribución” o reparación a la filosofía rectora para los medios públicos, muy minoritarios.

En cuanto a la radio, el medio de difusión más extendido en todo el mundo indígena, en Colombia hay una dispersión legislativa en Colombia, una disparidad de conceptos... Bajo presidencia de Uribe, en 2009, se unificaron varias normas decanas en una ley más moderna (Ley 1341)³⁰³, y encargó al Ministerio de las Tecnologías de la Información y Comunicaciones elaborar la regulación radiofónica. En la Resolución N° 415 de 2010, el MINTIC estableció las categorías que permiten clasificar los servicios de radiodifusión sonora que se prestan en el país.

- 1- De acuerdo a la Gestión del servicio: Según afirma la constitución y las distintas leyes, la radiodifusión es un servicio público y como tal está a cargo del Estado, que puede prestarlo de dos formas: por gestión directa a través de medios (emisoras) de titularidad pública, o por gestión indirecta: por concesión a particulares.
- 2- De acuerdo a la **orientación de la programación**: La Resolución atiende a los contenidos como criterio único para otorgar las licencias, y establece las normas en cuanto a propiedad, posibilidad de venta de pauta comercial, exenciones, colaboración con el Estado, renovación, etcétera.

³⁰³ En sus “Principios de la radiodifusión”, encontramos dos cuestiones llamativas: por un lado, la inexistencia de responsabilidad o función pública: “contribuirán a difundir la cultura, los valores”, dice..., excepto si se trata de publicidad o de contenidos, que tienen libertad. Por otro lado, “deberá hacerse un buen uso del idioma castellano”, un requisito excelente, que no recuerda que en el país se hablan más de 80 lenguas diferentes.

- a. Radiodifusión Sonora Comercial. Cuando la programación está orientada a satisfacer los hábitos o preferencias de los oyentes. En esta categoría, el servicio de radiodifusión sonora se presta con ánimo de lucro por empresas de medios de capital privado, pero sin olvidar los fines generales (educativo, recreativo, cultural, científico e informativo).
- b. Radiodifusión Sonora de Interés Público. Cuando la programación busca satisfacer las necesidades de comunicación del Estado con los ciudadanos y comunidades, la defensa de los derechos constitucionales, la protección del patrimonio cultural y natural de la nación, con el propósito de procurar el bienestar general y el mejoramiento de la calidad de vida de la población, sin ánimo de lucro, a cargo y bajo la titularidad del Estado³⁰⁴.
- c. Radiodifusión Sonora Comunitaria. Cuando la programación está orientada a generar espacios de expresión, información, educación, comunicación, promoción cultural, formación, debate y concertación que conduzcan al encuentro entre las diferentes identidades sociales y expresiones culturales de la comunidad, dentro de un ámbito de integración y solidaridad ciudadana y, en especial, a la promoción de la democracia, la participación y los derechos fundamentales de los colombianos que aseguren una convivencia pacífica. (Resolución N° 415 de 2010)

La norma considera que los pueblos originarios deben incluirse en esta última tipología: “que las etnias culturales y en general los sectores más débiles o minoritarios de la sociedad accedan al **Servicio Comunitario de Radiodifusión Sonora**, a fin de propiciar su desarrollo, la expresión de su cultura y su integración a la vida nacional”. Sin embargo, comenzaron a operar bajo las licencias de “interés público” (Decreto 2805 de 2008), estando en un limbo legal en la actualidad, con lo peor de ambas. Son normas que no satisfacen a las comunidades indígenas, que

³⁰⁴ Incluye Emisoras de la Radio Pública Nacional de Colombia, Emisoras de la Fuerza Pública, Emisoras Territoriales, Emisoras Educativas, Emisoras Educativas Universitarias y Emisoras para atención y prevención de desastres.

no entienden por qué se les aplica ciertos requisitos que no cumplen ni pueden cumplir y por qué no se les ayuda a cerrar la brecha de desigualdad con políticas diferenciales (CRIC, 2012; Tunubalá, 2004). Si funcionan bajo el paraguas comunitario, tienen una limitación de potencia de transmisión que, en algunos muchos amplios y orográficamente complejos, significa que no cubren el territorio. Tampoco pueden transmitir en red. Si operan con licencia pública, el problema fundamental es de sostenimiento pues no pueden emitir ninguna publicidad.

Estas leyes de acceso y gestión de los medios, pese a basarse nominalmente en los contenidos –“según la orientación de su programación”- están totalmente desvinculadas del desarrollo normativo sobre la “función social”, la responsabilidad inherente al ejercicio de un “servicio público” reconocido. Eso se restringe al ámbito de la Cultura, cuyo Ministerio lo regula. La legislación vigente que regula expresamente el contenido de los mensajes en cuanto a su función social es la ley 397 de 1999, que en medio de un conjunto de normas culturales, expone, en su Artículo 21, que el Ministerio de Cultura tiene “derecho preferencial a la radio y la televisión públicas” y, en su Artículo 13, habla de los derechos de los grupos étnicos e incluye: “Con el fin de proteger lenguas, tradiciones, usos y costumbres y saberes, el Estado garantizará los derechos de autoría colectiva de los grupos étnicos, apoyará los procesos de etnoeducación, y estimulará la difusión de su patrimonio a través de los medios de comunicación”.

Atendiendo a lo observado y a la reflexión sobre la normativa, el marco en el que se mueven los movimientos indígenas en materia de comunicación es el siguiente:

- **Dificultades de acceso al espectro radioeléctrico:** difícil acceso a frecuencias radiales –pago de licencia, ancho de banda deficitario, problemas de mantenimiento, obstáculos para la renovación, pagos de derechos de autor a la Organización Sayco-Acinpro³⁰⁵ que han generado enormes morosidades-

³⁰⁵ La OSA, por sus siglas, agrupa a Sayco, la asociación de recaudación de derechos patrimoniales de los autores (según su presentación) y Acinpro, dedicada específicamente a la recaudación para intérpretes

Imposible acceso a frecuencias televisivas, satelitales o por cable. Sin reparto social de las mismas a los colectivos indígenas, están mercadeadas, obligando al pago de estas frecuencias a sus “propietarios”, además del coste de la licencia de funcionamiento y los impuestos, lo que las hace insostenibles para los colectivos indígenas (Polanco y Aguilera, 2011)³⁰⁶. Además, tanto en radio como en TV carecen de medios y personal suficiente para desarrollar producción y contenidos y no podrían pagar a los trabajadores -bajo la condición de medios comunitarios-. La norma principal de la Sociedad de la Información de Colombia, la Ley 1341 de 2009 dice: “El Gobierno Nacional podrá establecer **bandas de frecuencias de uso libre** de acuerdo con las recomendaciones de la UIT, y **bandas exentas del pago** de contraprestaciones entre otras para programas sociales del Estado” (*resaltado añadido*). Dentro de estos programas, no se incluyen los pueblos indígenas... o al menos, no se está aplicando³⁰⁷. Según González Lorenzo (2009), “debido a la imposibilidad de hacerse con radioemisoras, canales de televisión, periódicos, las organizaciones políticas indígenas deben contar con estructuras de comunicación digitales” (p.8). Esta visión, que quiere

musicales. La red AMCIC lleva años solicitando al gobierno una exención de pago de estos derechos, dado que sus emisoras no tienen posibilidades comerciales.

³⁰⁶ Afirma Raúl Borja que los pueblos indígenas presentan cierta “resistencia cultural” a la televisión, previendo su impacto sobre la aculturación. Sin duda es un riesgo que observan, como se constató en las mingas, pero señala acertadamente Rocío Cruz (2005) que son otros los impedimentos para el desarrollo del medio televisivo en entornos indígenas, que además muestran altos índices de propiedad de aparatos receptores (en las ciudades), lo que podría convertir la televisión en un puente de acercamiento de las “fuentes de sentido” que permanecen en las comunidades rurales, con los colectivos indígenas urbanos. Las Mingas señalaron que la falta de introducción en la televisión no es tanto percibida desde el miedo, sino desde la conciencia de la discriminación material que sufren para acceder a ella.

³⁰⁷ Este tema se convierte en punto prioritario en la negociación de la Mesa de Concertación sobre comunicaciones, abierta entre el Gobierno colombiano y los pueblos indígenas en la actualidad. En la organización caucana, se inició el debate a raíz de que radios pioneras, como Radio Nasa Estéreo o Radio P`ayumat, se encontraran en situación de ilegalidad (junto a otras siete de las 13 emisoras caucanas de la Red AMCIC indígena) con la licencia caducada y sin posibilidad de renovación por deudas pendientes con las sociedades de derechos de autor y otras. Esto se repite por todo el país, por ejemplo, de las 24 emisoras indígenas que hay en la Amazonia solo hay dos con emisión al aire (diagnóstico en el Foro Nacional de Comunicación Indígena, Popayán, Colombia, noviembre de 2012). El MinTIC respondió reduciendo el importe de los pagos y condonando deudas, pero no resolvió la solicitud de exención por servicio público.

solucionar la cuestión de la desigualdad sustituyendo los medios convencionales por Internet, reduce a un problema coyuntural lo que en realidad es una cuestión estructural: la causa de la imposibilidad de acceso es el modelo, que no regula la comunicación como un servicio público, sino como un negocio; y su solución pasa por una política pública nueva e integradora.

- Los programas de apropiación de las nuevas tecnologías han tenido **éxito sólo cuando las organizaciones las han asumido como proyecto propio**. Desde la perspectiva del movimiento indígena, Internet se convierte en un arma afilada en la piedra del juego neoliberal. Las políticas públicas deben tender a la integralidad, pues dejarles sólo (y solos) con el discurso de “las inagotables oportunidades de internet” es discriminatorio cuando el acceso es irrisorio (Dutta y Mia, 2010; ITU, 2002), se refuerza la dependencia en infraestructuras técnicas (Agurto y Mescoco, 2012; Almendra, 2010; González Lorenzo, 2009) y se mantiene el sistema de dominación monopólica de las instituciones de control simbólico –los grandes medios de masas– que engordan la opinión pública (González Tanco, 2012).³⁰⁸

En el momento de redactar esta tesis, Argentina, Uruguay, Bolivia y Ecuador³⁰⁹ ya tienen leyes de comunicación que establecen un reparto en la propiedad y gestión de

³⁰⁸ En el momento de redacción de esta investigación, las demandas avanzaban desde el acceso a internet y la banda ancha, hacia los satélites y los sistemas de telefonía, por ejemplo (En 2013, Bolivia puso en órbita su satélite nacional, el Tupac Katari SAT-1. Fabricado en China, los pueblos indígenas lo asumían como un insumo pionero... porque no es el primer satélite nacional sudamericano, pero sí el primero de un Estado Plurinacional. De momento, vende servicios y sirve en formación a 6 empresas (telefonía privada y pública, televisión pública, yacimientos petrolíferos, Fuerzas Armadas y Aduanas). Las demandas emergentes tratan de la inclusión en condiciones de equidad a todos los accesos y la capacidad de desarrollar nuevas tecnologías. Se plantea la necesidad de actuar para conseguir este trabajo de red... Pero no se han consolidado: no son pocos los pueblos que no consideran prioritarias estas demandas, que incluso entienden que no ha llegado el momento de reflexionar a fondo sobre sus inconvenientes y virtudes y prefieren mantenerse al margen.

³⁰⁹ Argentina, 2009. La Ley 26.522 tuvo que esperar varios años para ver ratificada su constitucionalidad, pese a que no tanto por el reparto (da un 33% al sector social y comunitario, pero el “sector público” se reparte el privado con las instituciones); el debate principal tuvo que ver con las restricciones

los medios atendiendo a la protección de los objetivos de distintos grupos sociales, y entendiendo los medios y herramientas de comunicación como un bien público. Venezuela cuenta con una figura legal de Responsabilidad de los medios de comunicación, en Brasil se ha iniciado el debate social para un cambio legislativo en el mismo sentido, que supere la obsoleta ley de 1962. Los nuevos cuerpos legales tienen en común dos premisas básicas: promover el acceso, uso y participación mediática de la sociedad civil organizada, y limitar las posibilidades monopolísticas –además, se garantizan una vía de difusión de los mensajes de la oficialidad en el poder (VVAA, 2013)-. Colombia, sin embargo, se ha quedado atrás en este sentido, al margen de la tendencia que aboga por hacer efectivo, con el eficaz concurso de las TIC, el Derecho a la Información y a la Comunicación.

Las experiencias ya existen, distintos grupos sociales han ido creando sus sistemas de comunicación, y los gobiernos han reaccionado de distintas formas a estas iniciativas. Según las conclusiones de algunos investigadores, como Polanco y Aguilera (2011), las políticas públicas gubernamentales en materia de comunicación

deberían proponer (...) el fortalecimiento de las organizaciones sociales y el acompañamiento de procesos en el que las identidades colectivas de sectores populares están en juego (...) y la generación de espacios de discusión e intercambio acerca del sentido de la comunicación y del uso de medios en contextos comunitarios. (p. 107)

Y mientras se debate, para Ignacio López Vigil, los gobiernos “tienen que reservar. Esta silla está ocupada. Nadie se puede sentar hasta que lleguen los invitados. Que son los indios, las mujeres, los jóvenes...” (*Entrevista personal*, Quito, julio de 2011).

antimonopolísticas que incluye, al acotar el número de licencias permitidas. Uruguay aprobó una Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual en 2014, que también incluye un tercio de frecuencias para uso por medios comunitarios. La Ley Orgánica de Comunicación de Ecuador se aprobó el 14 de junio de 2013 en Asamblea Nacional, también como “ley de tercios”: 1/3 del espacio radioeléctrico de radio y televisión para medios públicos, 1/3 para privados y 1/3 para comunitarios (eso sí, de las frecuencias “todavía disponibles”, y no obstante muy criticada por el sector privado, que controlaba el 85,5% de las frecuencias radiales y 71% de las televisivas, según la Superintendencia de Telecomunicaciones). Bolivia tiene la ley más repartida: el 33% para el sector público, el 33% para el comercial y el 34% para el sector comunitario, dividido en un 17% para organizaciones sociales y un 17% para pueblos indígenas. Es, según López Vigil, “lo más revolucionario que se ha escrito en América Latina en la historia de las comunicaciones”.

Pero en Colombia no es el Gobierno ni el Estado el que está teniendo iniciativa legislativa en este momento, sino los sectores civiles y populares –alrededor de los medios alternativos- que presionan para conseguir una nueva Ley De Medios, mirando de reojo a las leyes de tercios mencionadas.

Los indígenas, por su parte, buscan un arreglo normativo que incluya una sección diferencial para sus pueblos, un catálogo de acciones excepcionales. Pero la sociedad colombiana no ha entrado todavía en el debate de una Ley Orgánica de Comunicación que pudiera regular las acciones diferenciales, pero también las comerciales, las TIC, el acceso a información oficial, el derecho a la información y la libertad de prensa, la formación profesional y todo los ámbito relacionados con la difusión pública.

6.2. LA COMUNICACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DEL ABYA YALA.

Desde hace más de cincuenta años América Latina viene jugando un papel pionero y central en la reflexión y la práctica de la comunicación para el desarrollo y cambio social. Se trata de un campo cuya producción académica se ha incrementado con los años y cuya dimensión práctica ha tenido resultados concretos de transformación local en diversos lugares del mundo (Gumucio & Tufte, 2006). Las fórmulas de comunicación popular, alternativa, comunitaria fueron el basamento de lo que después se construyó alrededor de la identidad, hoy ya con una recopilación de experiencias que permiten empezar a hablar de formas de la Comunicación Indígena.

6.2.1. Arqueología de la Comunicación Indígena en el Abya Yala. Antecedentes

Luis Ramiro Beltrán (et al, 2008), en su compilación de modos de comunicación antes de la colonización, sitúa precisamente en esa época precolombina el inicio de la trayectoria comunicativa de los pueblos indígenas, algo que se ha estudiado

tradicionalmente desde la antropología y las ramas de la lingüística, pero no desde las disciplinas asociadas a la comunicología³¹⁰. Para Beltrán, las representaciones de los pueblos originarios en esa época pueden considerarse *alternativas* al orden hegemónico por su componente práctico comunitario y, así, pioneras del tipo de comunicación popular –enmarcada en la problematización general de la relación *comunicación-desarrollo- cambio social*– que eclosiona en Latinoamérica durante los años 60.

i. Trayectoria hegemónica de la comunicación y emergencia de las corrientes críticas en el pensamiento comunicacional latinoamericano

“Tal como explica Gumucio (2014), el pensamiento sobre comunicación, desarrollo y cambio social se fundamenta en dos vertientes: Una modernizadora y otra participativa”, recopila Barranquero (2015). Dentro de la preocupación de la modernidad de los estados, en los años 50 y 60³¹¹, por el desarrollo económico – paradigma que busca la eficiencia y la mide en componentes macroeconómicos-, aparecen las campañas, del Norte hacia el Sur (de Estados Unidos a Latinoamérica) para modernizar e industrializar a los países llamados subdesarrollados o *Tercer Mundo* (Escobar, 1996), desde esta perspectiva de crecimiento económico y de la posibilidad - orgánica, como hemos apuntado anteriormente- que tiene un *ser-Estado* de pasar de un momento previo a otro más avanzado en la línea continua del desarrollo. Se trata de la época del enfoque Difusionista de la comunicación para el desarrollo, tal como conviene la literatura al respecto (Barranquero, 2009, 2010, 2011; Barranquero y Sáez,

³¹⁰ Escójase el modelo que se prefiera para esta “ciencia” indefinida, la “comunicología”. Por la consistencia de un grupo con muchos años de recorrido, por su intención holística, relacional, y su origen latinoamericano, se sugiere la propuesta de Galindo, Rizo y otros miembros del Grupo “Hacia una Comunicología Posible” (GUCOM): una comunicación entendida desde sus dimensiones de Difusión, Expresión, Interacción y Estructuración.

³¹¹ Nos detenemos en esta época, teniendo en cuenta en todo caso la perspectiva histórica en la que el sistema político y religioso dominante en América Latina reproducía sus dinámicas de poder y marcos de referencia a través de la difusión comunicativa de modos de control social. La invención de la imprenta y las posteriores novedades para la difusión masiva de la cultura otorgan la posibilidad tanto de la reproducción del orden hegemónico como para la aparición de contradiscursos y comunicaciones alternativas (Cadavid, 2007)

2011; Escobar, 1996; Gumucio, 2001; Pereira y (eds.), 2011; Retis y Sierra, 2011; Sierra, 2011; Ziegler, 2010).

Llegan los 70 y como hemos observado en la contextualización en América Latina emerge un pensamiento crítico hacia el paradigma difusor. Es la época de la Guerra Fría, ideológica y estratégica, las tensiones entre los bloques aliados al este y el oeste del mapa eurocéntrico, y del “desbordamiento” (Bengoa, 2000; Zibechi, 2006) de esas tensiones en una agitación política y popular sin precedentes. Los “condenados de la tierra” (Fanon, 1961) quiere romper el binomio Este-Oeste agregando una nueva tensión: Norte-Sur. La “década de fuego”, según Beltrán (2007, citado en Barranquero, 2010), que asiste a la consolidación de la revolución cubana y, a su aliento, el recorrido por las calles de las protestas estudiantiles o el ascenso al poder por vía electoral a Salvador Allende en Chile, en 1970. La gran reforma agraria de Latinoamérica ha muerto allí donde no se ha levantado una revolución y, en el contexto rural, el asistencialismo ha impuesto sus bases, cercenando la iniciativa pero iniciando la alfabetización extensionista del campesino y el indio. En el mundo urbano, la militancia universitaria reproducía la noticia de la derrota estadounidense en Vietnam.

En este momento de crítica filosófica de corte socialista marxista -influida por Mariátegui, por el Che Guevara, la crítica general al desarrollo que Enrique Dussel (1992) denomina filosofía y Paulo Freire (1987), pedagogía, “de la liberación”-, se desarrollan los planteamientos más originales con los que Latinoamérica ha contribuido al advenimiento de los estudios en comunicación y desarrollo: la teoría de la dependencia, que asume el fracaso del asistencialismo y el paternalismo y establece la tesis de la balanza: todo lo que suman los ricos, resta a los pobres³¹². Es la visión de la economía política, que se traduce en el campo de la comunicación en la crítica a la dependencia informativa. Siguiendo la pirámide de necesidades y satisfactores, estos países “dependientes” inician el contenido de sus demandas en cuestiones económicas y sociales, y conforme se va avanzando en la reflexión se enfrentan nuevos problemas de corte tecnológico y cultural y, en su seno, de comunicación: de la voz y el silencio

³¹² Por qué surge desde la izquierda crítica latinoamericana esta variante de la concepción marxista de la lucha por los medios de producción tiene que ver, según considera Gros (2012) con la realidad que rodeaba a los intelectuales que, lejos de ver un entorno de desarrollo, consumo e industrialización, vivían en un mundo subdesarrollado y “dependiente”.

(Argumedo, 1993). El momento álgido del debate se desarrolla en la UNESCO, la agencia de las Naciones Unidas que asume la discusión sobre información.

En ese sentido, Argumedo (1987) plantea un antecedente en la Conferencia de Países No Alineados en Argel en 1973, donde se inicia un recorrido “de surgimiento y estructuración de las demandas periféricas”, que se intentan plasmar al año siguiente en el documento de la Asamblea General de la ONU en el que estos países agrupados exigen un Nuevo Orden Económico Internacional. Del debate por el precio del petróleo o la sobrevaloración del dólar se pasó, casi en paralelo, a discutir la necesidad de proyectos culturales de particularización y posicionamiento de las naciones “subdesarrolladas” y de construir políticas nacionales de comunicación que subvirtieran la dependencia informativa del Norte.

Ese foro de la UNESCO completó el debate con el informe Mac Bride, aprobado en 1980. Más allá de la libertad de prensa, el documento plantea un rango de derechos humanos que orbitan alrededor de prácticas comunicativas, y desarrolla demandas de regularización política del acceso a medios, protección y fomento de la identidad cultural, cooperación sur-sur para el trabajo conjunto o acceso tecnológico (Mac Bride, 1980).

Francisco Sierra (2011) sintetiza la aparición de una “reacción conservadora” derivada del contexto económico y que se concreta en la filosofía neoliberal y en la concentración de medios (tanto de producción como, en nuestro ámbito, culturales y de comunicación)³¹³. La aprobación del Informe Mac Bride tensó la relación entre bloques, Norte-Sur, hasta hacerlo nacer muerto y el debate del NOMIC se fue apagando en esta “contraofensiva restauradora” (Argumedo, 1993) que, si recordamos al Galeano más premonitorio (1971), mucho tuvo que ver con el surgimiento de nuevas dictaduras a lo largo y ancho del subcontinente. Esta reacción está en la base, según las teorías de economía política crítica, de una nueva praxis más funcional y una teoría dirigida a los estudios culturales, marcados por las mediciones de audiencia y consumo cultural y por la consolidación de marcos de referencia nacionales (Retis y Sierra, 2011).

³¹³ Afirma Sierra (2004) que EEUU y Gran Bretaña –Reagan y Thatcher- fueron responsables del aborto del NOMIC, y la entrega de la UNESCO en manos de conservadores y la acusación a los países del Sur de intentar crear estructuras comunicacionales de inspiración socialista.

Sin embargo, es en los 80 cuando surge la plasmación moderna de la comunicación alternativa y popular, como una actitud contestataria e ideológica ante la concentración y predominio de los medios de comunicación masiva: “Entonces, el activismo parece replegarse en la búsqueda de una comunicación popular, de base” (Barranquero, 2010). Si bien el término surge previamente *en* Estados Unidos, en el seno del debate por el NOMIC, lo hace *desde* los países del “tercer mundo” y es en sus escenarios donde se operativiza.

Las experiencias de educación popular –con Paulo Freire a la cabeza- y los procesos participativos que buscan mejorar la calidad de vida de comunidades locales concretas avanzan el camino a las múltiples experiencias de comunicación alternativa que se reproducen en el continente. Sus antecedentes: las consideradas pioneras en el ámbito de la comunicación popular en América Latina, y generadoras de una *altercomunicación*: Las Radios mineras de Bolivia (Catavi, Radio Sucre, Radio Vanguardia de Colquirí, La Voz del Minero...) ³¹⁴ y Radio Sutatenza (Colombia) ³¹⁵ (Barranquero, 2010; Gumucio, 2001). Dos conjuntos de experiencias sin conexiones entre sí.

ii. Toma de conciencia de la comunicación indígena en el Abya Yala

Ciertamente, muchas de las experiencias relacionadas con los movimientos indígenas y populares –experiencias tanto socioculturales como comunicativas- se desarrollan de manera independiente, casi aislada, influida por esa necesidad de resistencia y subsistencia; pero ocurre que se dan casi al mismo tiempo, en países y

³¹⁴ Los mineros, autogestores de las emisoras –en los 70 hubo 26 emisoras en funcionamiento- ejercieron en la práctica los principios de la comunicación participativa y comunitaria, previamente a la definición de tales conceptos. Junto a las radios aymaras y quechuas del altiplano, funcionaron como modelo ejemplar durante las décadas de los 50 a los 70 (F. Gutiérrez, 2008)

³¹⁵ Radio Sutatenza pertenecía a la Fundación Acción Cultural Popular, impulsada como proyecto pastoral de alfabetización de campesinos adultos. En mayor o menor medida, funcionó desde 1948 hasta 1990, comenzando por Sutatenza (Boyacá) y estableciendo a partir de ahí una red de escuelas radiofónicas en varios puntos de Colombia. En el departamento del Cauca, estuvo activa en la localidad de Ambaló.

continentes diferentes, y sin que en muchos casos unos supieran lo que otros estaban haciendo. Será más tarde cuando aparezca el *pensamiento en red*.

Después de satisfacer otras prioridades –la lucha por la tierra, el reconocimiento de unos derechos básicos como colectivo, el inicio de la protección nacional e internacional, la defensa de los usos y costumbres o del idioma–, emerge la *necesidad* (Max-Neef et al., 1993) de liberar la propia voz. Así sucedió con Radio Sutatenza y las radios mineras colombianas y así sucederá con la comunicación indígena con carácter de resistencia: “Fue como una telepatía inducida por la urgencia de comprender la naturaleza del mundo trágico y desequilibrado que se estaba formando”, interpretaba Orlando Fals Borda, citado por García y Caballero (2012: 289)

Como ya se ha apuntado previamente, las celebraciones previstas para el Quinto Centenario del Descubrimiento de América marcaron un punto de inflexión en la comprensión de la estrategia comunicativa en los pueblos indígenas del continente. Sus formas tradicionales de comunicación situadas en los círculos más internos apenas habían trascendido los límites de las comunidades, si bien podemos considerar que su substancia nuclear (de la comunicación), la “relación intersubjetiva e intergrupala” sí había crecido hasta el punto de hacer de muchos pueblos indígenas interlocutores emergentes en el panorama social de las naciones americanas³¹⁶. En Colombia, el debate constitucional situó, también comunicativamente, el inicio de la “visibilización” de estos pueblos (Almendra, 2009, 2010; Ferro, 2007; M. Galeano, 2006; Semper, 2006; VVAA, 2005).

En conjunto, el Quinto Centenario significó absolutamente un parteaguas. Existe consenso general en que este momento supuso un revulsivo ideológico y la formación de un nuevo marco de interpretación, con un contradiscurso que aunque de forma incipiente es emancipador y autónomo, inicia el camino del movimiento indígena moderno. E inicia también la comprensión de la importancia estratégica de la comunicación para los pueblos indígenas, rodeados de una propaganda institucional muy fuerte, centrada en la campaña de conmemoración. La forma de reacción de los

³¹⁶ En el Cauca, por ejemplo, las comunicaciones jurídicas de Quintín Lame hacia el Gobierno y sus espacios de adoctrinamiento y reflexión sobre derechos de los colectivos indígenas se pueden considerar un antecedente de la toma de conciencia sobre este campo.

indígenas a esta campaña fue *expresiva* (Rincón, 2009; Rizo, 2005): la movilización en la calle, la protesta, la acción reivindicativa. Y a través de estas movilizaciones expresivas se fue fraguando una retórica de identidad y derecho a vivir con dignidad (Rincón, op.cit), con sus ejes discursivos de descolonización, auto-descubrimiento y visibilización.

En los estos primeros instantes de formación del *nuevo* movimiento social, la comunicación de este colectivo diferenciado carecía aún de un repertorio discursivo propio –aunque sí posee unas formas operativas propias- y asumía aspectos de la comunicación alternativa, popular o de incidencia política, la que extrae de su marco de movilización previo³¹⁷.

El alzamiento zapatista del 1 de enero de 1994 en Chiapas, México, contribuye también muy especialmente a la visibilización de la voz indígena. La comunicación del EZLN “construye” el significado de Chiapas, posiciona con este lexema un universo simbólico inexistente hasta ese momento. Su repercusión internacional abre además un camino para la acción coordinada en distintos países de Latinoamérica, que asumen la estrategia del panindigenismo y abre unas dinámicas de colaboración inéditas hasta la fecha (Ferron, 2015) (Retis y Sierra, 2011; Sierra, 1997, 2011). La conformación de redes internacionales se ve facilitada por nuevas herramientas tecnológicas como internet, a cuyo acceso se dirigen pronto demandas de nuevos derechos. (ADPI, 2012; Agurto y Mescoco, 2012; Dutta y Mia, 2010; Namuncura, 2010; Rincón, 2009). Y los zapatistas aportan además una reivindicación inédita en los colectivos subalternos: aborda la comunicación como un derecho –eso sí, aún de forma incipiente relacionada con la producción informativa y la representación mediática-³¹⁸. Posiciona el plano de lo

³¹⁷ Un ejemplo modélico se da en Ecuador. La movilización indígena llegó incluso a alzarse con el poder, pero, comprometidos políticamente y en un entorno de medios alternativos de izquierda, las prácticas comunicativas iniciales de los 90 fueron “eventuales, más cercanas a la contra-información” (Martínez Novo, 2004). La situación ha cambiado en estos años y en la actualidad, el movimiento de Cotopaxi, por ejemplo, ya tiene el primer canal de TV comunitaria del país.

³¹⁸ Su ejemplo va permeando las fronteras. En Guatemala, tras la firma de la paz en 1996, los pueblos indígenas exigen el reconocimiento de su derecho a la Radiocomunicación, que queda establecido. Desde los 70 llevaban funcionando, bajo gestión de la Iglesia Católica, radios en territorios indígenas que a partir de entonces pasan a sus manos con licencia legal. (pocos años después, la situación se revirtió y las licencias pasaron a otorgarse por subasta).

simbólico como herramienta de cuestionamiento de la estructura de poder, tal como la tradición intelectual crítica latinoamericana venía pidiendo desde los años 70.

Posteriormente al proceso de formación del movimiento, un nuevo hito del paradigma comunicativo de la sociedad red en la que está inscrita la vida indígena del presente resulta de la llegada al poder de Evo Morales en Bolivia, en 2006. Tras la configuración del discurso de “lo propio” como rechazo a la ideología del mestizaje y emancipación de la palabra *indígena*, observa ahora Canessa (en Martínez Novo, 2009), que la forma en que el Presidente Morales y su movimiento (pese a que el MAS surge del sindicalismo, sin un componente étnico diferencial) “hablan” de lo indígena es inclusiva: todos pueden ser aceptados como tales en el continente latinoamericano. Se trata de un discurso crítico sobre liberación, derechos humanos, justicia social, ecología, y crítica a la globalización y al imperialismo más que un proyecto puramente étnico (Quijano, 2006).

Finalmente, se ha conseguido generar un debate público sobre este nuevo campo: el derecho a la comunicación de colectivos marginales (comenzará a partir de ahora, como se observa, un debate sobre el derecho a la comunicación de los colectivos *diferenciados*). De la labor teórica de los intelectuales y de la profusión de experiencias prácticas de los comunicadores empíricos ha resultado la discusión y creación de políticas públicas en materia de comunicación capaces de diferenciar lo que de responsabilidad social existe en estas prácticas cuando se ejercen de forma pública.

De los derechos y libertades de información se ha pasado a discutir (aunque no en todos los casos se ha normativizado) la distribución de la propiedad de los medios (en países como Argentina, Uruguay, Brasil, Bolivia o Ecuador), la propiedad intelectual y el derecho simbólico a *existir* en ellos. Omar Rincón (2010) expone una trayectoria de la relación violenta/dependiente entre gobiernos y medios de comunicación en América Latina. Tras trazar las anteriores relaciones, concluye que en el momento presente la política se dirime en, desde y con los medios de comunicación. Estos asumieron un rol de actores políticos en el que la libertad de expresión es el derecho de juzgar, condenar, ordenar o gobernar. Y la democracia, afirma, se ha convertido en una batalla mediática, una lucha de representaciones en la que, de hecho, los medios legitiman a los gobiernos discutiendo con ellos, mientras deslegitiman a los subalternos excluyéndolos del debate (negándoles la palabra –Almendra, 2010). Se

puede criticar que son los individuos que ostentan la propiedad de los medios los que buscan sus intereses personales, y en este nuevo juego de poderes, en el que la comunicación *es* el tablero, los colectivos indígenas y los movimientos sociales minoritarios buscan asimismo su voz y su representación, asumir la propiedad de los medios de producción de representaciones y emerger como interlocutores legítimos.

Desde la concepción de la cultura como “hegemonía” (Gramsci, 1982) o como “mediaciones”, “se abre camino una percepción nueva de lo popular en cuanto trama, entrelazamiento de sumisiones y resistencias, de impugnaciones y complicidades” (Martín Barbero, 2001: 210), con lo que la comunicación alternativa sale de los márgenes para situarse en el centro en tanto que espacio de tensiones y búsquedas que desafía la ideología dominante pero que al mismo tiempo participa y se imbrica con elementos de la cultura masiva. (Barranquero, 2010)

Se ha producido en este cambio de siglo la “rebelión del interlocutor”, en palabras de Bengoa (Aylwin, 2001), ha surgido un nuevo problema público en el campo del movimiento indígena: el del derecho a la comunicación. Si bien no se ha posicionado aún en el punto central de las reivindicaciones, está en construcción y se observa cómo va cobrando fuerza poco a poco, cómo obtiene sus definiciones y su legitimación, como veremos en el análisis de las experiencias y la minga de pensamiento sobre las mismas.

6.2.2. La red: Hacia una senda común para “Caminar la Palabra”.

En ese proceso de articulación continental de la proyección comunicativa de los pueblos indígenas, una herramienta ha resultado clave: las reuniones y cumbres de las distintas organizaciones.

Las Cumbres de Pueblos Indígenas tienen sus antecedentes primero en las reuniones indigenistas impulsadas por México en los años 40, y posteriormente en la renovada tradición asamblearia puesta en práctica con ocasión del Quinto Centenario.

La Primera Cumbre de los Pueblos Indígenas organizada por sus propios colectivos sucedió en México en el año 2000. Se había así real la alianza del Águila y el

Cóndor, del norte y el sur, que es uno de los mitos más repetidos en los pueblos andinos (Bernal, 1978; Hallazi, 2013). En un momento dado, en 2009, se realizó en Puno, Perú, la IV Cumbre Continental de los Pueblos Indígenas de Abya Yala. Allí se reunieron alrededor de 5.000 delegados provenientes de más de 400 pueblos originarios del continente. Y fue en este evento donde se reconoció la necesidad de un espacio similar dedicado exclusivamente al tema de la Comunicación Indígena³¹⁹ y la Asamblea plenaria declaró el mandato de “globalizar las luchas” a través de la realización de una primera Cumbre de Comunicadores³²⁰.

Este primer evento se llevó a cabo en el Territorio de Convivencia, Diálogo y Negociación del resguardo indígena de La María, Piendamó, en el Cauca colombiano, del 8 al 12 de noviembre de 2010. El evento reunió a 1.500 personas provenientes de todos los territorios del Abya Yala, incluyendo Estados Unidos y Canadá. Se desarrolló en el Cauca como reconocimiento a la labor de impulso realizada por el CRIC en el posicionamiento de este nuevo problema público (Spector y Kitsuse, 1977).

En ella, se observa una importante preocupación de tipo material. Dos países – Bolivia y Argentina- han desarrollado en ese momento una legislación completa sobre propiedad mediática audiovisual con reparto de tercios: un tercio del espectro radioeléctrico para los medios privados/comerciales; un tercio para los institucionales/públicos y un tercio para los comunitarios, incluido en este apartado todos los medios alternativos y populares Y los indígenas. En Bolivia, además, el tercio comunitario se subdivide a partes iguales para alternativos y para indígenas. En el caso argentino, con un volumen de población originaria mucho menor, se ha optado por la proporcionalidad y todos los tipos de *altercomunicación* se integran en ese último apartado.

³¹⁹ Los posicionamientos sobre determinados problemas se van afianzando en las distintas organizaciones, se articulan en las Cumbres y emergen como nuevos temas autónomos. Así ha sucedido también, por ejemplo, con la cuestión de género. Las mujeres indígenas han ido desarrollando un marco propio de movilización para alcanzar determinados derechos y obtener solución de ciertos problemas, y en noviembre del año 2013 se aprobó la realización de la Primera Cumbre Continental de Mujeres Indígenas, que, tal como sucede con las dedicadas a la Comunicación, se desarrollan en paralelo, pero de forma autónoma, a las generales Cumbres de los Pueblos.

En el caso concreto de la comunicación indígena se ha vivido una evolución conceptual paralela a su desarrollo semántico: comunicación originaria, con identidad, ancestral, popular, han sido distintos términos dados a la misma en puntos geográficos diversos y en sucesivas etapas de su construcción.

³²⁰ Declaración Final de la IV Cumbre Continental de los Pueblos Indígenas, Perú, 2009.

Compartiendo estas novedades, los delegados de muchos otros países hacen recuento de los agravios comparativos: pagos imposibles de licencias, desconexiones arbitrarias, no renovación, pago de cánones, de propiedades intelectuales, imposibilidad de acceso a tecnologías televisivas y satelitales, insostenibilidad y obsolescencia tecnológica, falta de conocimientos tecnológicos de nivel profesional...

La dependencia de la “caridad” de los Estados y de la ayuda de donantes preocupa considerablemente como causa y consecuencia de la insostenibilidad de la Comunicación comunitaria y/o indígena en la Sociedad de la Información, pero se establece una jerarquía de preocupaciones: los miembros que representan otros colectivos dentro de las comunidades –ancianos, representantes de jóvenes, guardia indígena, chamanes y médicos tradicionales, autoridades tradicionales- están consternados por los contenidos inapropiados; los comunicadores empíricos se expresan inquietos por la praxis más coyuntural: falta de dominio de la tecnología y envejecimiento de los equipos técnicos, los impuestos y la falta de acceso a internet; los mandos intermedios de las organizaciones se alarman por la distribución de licencias, el pago por el conocimiento, y la necesidad de estrategias con enfoque diferencial; los gurús y teóricos de la comunicación muestran su preocupación por la inercia hacia la homogeneización cultural que arriesga la creatividad y la diversidad de los pueblos indígenas. “Los medios no pueden ser solo para quienes tienen el poder –exhortaba José Ignacio López Vigil, fundador de Radialistas-. ¡Láncense a las ondas, con permiso o sin permiso, emitan con licencia o sin licencia! La visibilidad da poder”. (Resguardo de La María, Colombia, 10 de noviembre de 2010)

Tras cinco días de trabajo, se dedicó una jornada completa para la Asamblea plenaria, que aprobó un documento final (**Anexo 4**) de declaraciones, exigencias para los Estados y mandatos para los Pueblos. Entre esos compromisos adquiridos se encuentra el establecimiento de una “Escuela Itinerante de comunicación indígena integral”. Uno de los primeros esfuerzos en este sentido es el proceso de construcción del primer grado en Comunicación Propia en una universidad indígena de la red Abya Yala, la Universidad Indígena Intercultural del Cauca, UAIIN, creada por el CRIC. A ese proceso, construido de forma participativa, pertenecen los materiales de la minga de pensamiento que sustentan esta investigación.

Entre los 35 puntos que componen el mandato a los pueblos se encuentra también el siguiente: “No practicar ningún tipo de discriminación o exclusión en el campo de la comunicación indígena, ya que ello no permite caminar como pueblos en unidad y armonía” (Punto 12)

Desde que la comunicación está cobrando fuerza como campo autónomo, con recursos propios, organizaciones que trabajan concreta y específicamente cuestiones de comunicación y que reciben financiación de Estados cada vez más comprometidos con el derecho general al acceso a la información, a los medios de producción informativos y a las NTIC, las redes se están dividiendo y, en vez de aglutinarse, de ir incorporándose unas en otras que sería la evolución ganadora para una apuesta integradora y ganadora, ha sucedido en diversas ocasiones que se disgregan y rompen los breves lazos que las unían, separadas por problemas inmediatos, coyunturales, y finalmente diminutos centros de galaxias gregarias unidas por parentescos e intereses afines.

Así se puso en evidencia durante los preparativos de la II Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala, desarrollada en territorio mixe en Oaxaca, México, del 6 al 13 de octubre de 2013. El mandato de su gestión y organización había sido acordado en La María en la I Cumbre, y recayó en un grupo de colectivos. Durante ese tiempo de gestiones se evidenció una falta de tradición participativa fuera de la comunidad local³²¹, que llevó a un fenómeno de oposición. Una decisión concreta de corte protocolario desembocó en un quiebre entre grupos de colectivos: apenas la mitad de las organizaciones invitadas aceptaron acudir a este encuentro, y su Asamblea final y en su recogida de mandatos revelan estas ausencias. El largo trabajo para la formación de redes transnacionales sufrió un duro revés y se abre ahora un periodo de reflexión. Si creemos en el optimismo que muestra Deleuze (1976) sobre las lógicas rizomáticas de

³²¹ El cuerpo social de los pueblos indígenas se construye históricamente de forma horizontal, si bien la antropología ha tenido muy en cuenta el poder personalista de los cacicazgos. Sin embargo, la participación de las comunidades es una constante en todos los pueblos del Abya Yala, que comparten con distintas denominaciones tradiciones ancestrales de cooperativismo, asamblearismo y rotación organizativa. Pero no se puede decir lo mismo de la asunción de estas dinámicas al extrapolarlas a la Sociedad Red. Finalmente la distancia física no ha llegado a cerrarse con el acercamiento digital, un campo todavía no analizado en sus causas. Se observa un mal aprovechamiento de las tecnologías con este fin y, con ello, cierta indolencia o fatiga que desembocan en la toma de decisiones individualizada y en la falta de participación.

las redes, asistiremos al surgimiento de un nuevo embrión radicular, más crítico quizás, con un nuevo ciclo de vida³²².

6.3. EXPERIENCIAS EN EL CAUCA. LA PRAXIS.

Históricamente, la inexistencia de un modelo preciso y acabado (Gumucio-Dagrón, 2002: 1) tiene que ver con el hecho de que el origen y la finalidad última de las reflexiones son eminentemente prácticos y, sobre todo, porque resulta extremadamente complejo enmarcar en categorías cerradas, finitas y universales el extenso conjunto de experiencias prácticas, emanadas de contextos socio-políticos locales y “situadas” y ejercidas desde los más variados medios, objetivos, formas de organización y repertorios de acción (Barranquero, 2010).

Esta hipótesis, relacionada con la comunicación alternativa, resulta evidentemente extrapolable a su campo subsidiario de *la Comunicación Indígena*.

6.3.1. Genealogía de la comunicación indígena en el Cauca: Trayectorias

En una perspectiva histórica cronológica, coincidimos en la crítica de Luis Ramiro Beltrán a la generalización eurocéntrica que toma el origen en el campo comunicativo en la introducción de la imprenta en el continente. Lejos de un estudio antropológico o lingüístico, el campo de la relación entre sujetos (seres vivos) y entre sociedades cuenta también con una historia rica que llega hasta nuestros días con ciertos rasgos propios inexistentes en la comunicación occidental. En el Cauca colombiano y sus departamentos limítrofes se encuentran algunos de los ejemplos iconográficos y espacio-monumentales emblemáticos de la comunicación prehispánica en la región

³²² En palabras del escritor Roger Rumrill, de Chirapaq, “No hay mal que por bien no venga; esta polémica sin duda será un punto de inflexión, tras el que se genere una profunda reflexión al interior de las organizaciones indígenas sobre temas como la relación con el Estado, las formas de financiación...”

andina (L. R. Beltrán y al., 2008). Tierradentro y San Agustín suponen dos buenos ejemplos de las estelas, tótems y grafismos con que los pueblos provenientes de la zona caribe y del mundo quechua dejaron su impronta en el alto Macizo colombiano.

Pero el palimpsesto³²³ del que se nutren hoy los indígenas del suroccidente de Colombia es sobre todo otro. Hoy explican que el origen de su comunicación “es el fogón, desde la comunicación del fogón es como nosotros interpretamos la vida y el resto de las culturas, con la orientación de los espíritus” (Movimiento 20 de abril del Huila, comunicación personal en Bogotá, 27 de julio de 2012).

El inicio del diálogo entre las personas y entre estas y la naturaleza en la que habitan se da en las tres tulpas, tres piedras enterradas en el fogón que nutren de calor la casa y que se han incorporado en la cosmovisión nasa y de varios otros pueblos del entorno como los tres pilares de la reproducción de la cultura:

1. Un camino que hay que indicar a los hijos
2. La exigencia de una vivencia que debe ser armónica
3. La vida considerada como un proceso (incluida la muerte) en el que se debe trabajar y sostener la comunidad para que no sea dependiente.

Continuando con la matriz metafórica del hogar, en la olla se encuentra todo el conocimiento. De ella se extrae, cuidadosamente, para poder mantenerlo y compartirlo con la población. La comunicación en voz baja en tiempos de la Colonia, de la República, de la Violencia, se rememora siempre en torno a un fogón, en largas conversaciones que se reproducían casa a casa, en una ramificación de nodos que alcanzaba toda la comunidad.

i. Comunicación pública

Los inicios de la comunicación pública necesitan de un salto histórico: hasta la aparición del Estado y los quiebres del siglo XIX, con los *mítines* de Quintín Lame y

³²³ Una referencia al modo en que los pueblos indígenas del Cauca, en continuo proceso de reetnificación, recuperan su pasado y, sobre sus recuerdos, generan creativamente nuevos relatos de su historia y cosmovisión.

sus colaboradores, sus memorandos a los poderes fácticos y, por supuesto, sus manuscritos (aunque no verían la luz editorial hasta 1973). Todo ello construido en asambleas, que han sido desde que pueden recordar el espacio de comunicación por excelencia³²⁴. Más tarde, cuando comienza la lucha organizada, con la constitución del CRIC en 1971, el movimiento plantea una estrategia comunicativa similar, por cuanto estará basada en la educación política (García y Caballero, 2012; entrevistas con Graciela Bolaños, Pablo Tattay, Jorge Caballero, Adolfo Conejo). Una estrategia difusionista de los principios rectores de la organización (Unidad, tierra y cultura), de los derechos exigibles como pueblos indígenas y de las luchas similares de otros pueblos y otros movimientos. Los aliados no indígenas³²⁵ que, como hemos visto, fueron piezas clave en la formación política del CRIC, influyeron también activamente en la creación de las primeras herramientas de propaganda organizativa, con el objetivo de romper la hegemonía informativa y ofrecer un contenido crítico para la toma de conciencia de la nueva “clase indígena”. Una de ellas fue el periódico Unidad Indígena³²⁶.

Los círculos intelectuales comprometidos o simplemente críticos conformaron corrientes que se establecieron bajo la sombra de los nacientes partidos de la izquierda colombiana, fuertemente marcada por las líneas

³²⁴ Recuerdan los invitados misak en el programa indígena de Radio Externado cómo “los mayores cargaban grabadores muy grandes, pero la esencia de la comunicación eran las reuniones masivas de amplia convocatoria, como las asambleas, y muchas veces tenían que ser clandestinas(...) El pensamiento de la gente era **manejado** por los partidos conservador y liberal y otros poderes clásicos, así que la comunicación entró a sensibilizar y, originalmente, generar conciencia” (R. Tambakuary, pr. 2013)

³²⁵ Son los “solidarios”, según Polanco y Aguilera; los “colaboradores” para Joanne Rappaport; los “intelectuales orgánicos” no indígenas según Orlando Fals Borda.

³²⁶ Según Luis Ramiro Beltrán, la historia de la colonización comunicativa comienza con la introducción de la imprenta en México en 1539. Fiel a su trayectoria crítica, plantea el centro de la historia real de los procesos de comunicación en el continente hace 14.000 años, con la comunidad como centro de los mismos. El CRIC está inserto en la modernidad desde su concepción, es fruto de un momento histórico y resolución de unas luchas concretas de poder, físico y simbólico. En este plano, en el simbólico, son además herederos de las formas de comunicación popular que los intelectuales de izquierdas estaban poniendo en práctica en el continente como réplica a la hegemonía de la comunicación desde el poder. El CRIC comenzó, sí, su proceso comunicativo con la base de las asambleas –si bien reducidas a líderes de pequeños resguardos “aliados”-, pero su primera forma organizada fue un producto escrito, derivado de la imprenta, un periódico, el medio más claramente eurocéntrico de cuantos podían escoger. La mano de los intelectuales no indígenas parece mostrarse en la elección.

internacionales que sustentaban sus tesis en las experiencias de la Unión Soviética, la China comunista, la derrota de Vietnam sobre los Estados Unidos y la Revolución Cubana. Llegaron igualmente, pensamientos institucionales fuertemente influidos desde las Naciones Unidas por la nueva estrategia de los Estados Unidos conocida como Alianza para el Progreso, cuya preocupación central era la consolidación de sus proyectos modernizantes para evitar que el fenómeno Cuba fuera tomado como ejemplo en América Latina. (Caballero, 2012: 296)

Figura 12: Portada del periódico Unidad Indígena. N° 1, 1975



Fuente: Oficina de Comunicaciones del CRIC

El Periódico *Unidad Indígena* es el primer medio escrito organizado desde el Consejo Regional, creado en 1974 en el seno de la alianza entre indígenas y campesinos en la ANUC. Funcionaba como una suerte de cartilla³²⁷, con un fondo pedagógico político y una función de contrapropaganda. Uno de sus impulsores “externos”, Edgar Londoño, lo expresa así: “que nos permitiera estar presente como elemento pedagógico permanente, de educación popular, dentro de la concepción Investigación- Acción - Participación y generar de ésta manera pensamiento y acción colectiva” (en García y Caballero, 2012: 281). Su uso oral y comunitario³²⁸ ayudaba a fijar el discurso político de la organización. Su contenido fundamental provenía de cada una de las zonas, que articulaban un tema, generalmente formativo –legislación, derechos, lenguaje, historia (y mártires)-, organizativo –explicando cómo funciona una agrupación, o recopilando el trabajo realizado en un Congreso, por ejemplo- o reivindicativo –sobre demandas propias o sobre riesgos o amenazas a otros pueblos indígenas “hermanos” - (entrevista a Graciela Bolaños; comunicación personal con Libio Palechor, 2011; García y Caballero, 2012).

Como altavoz de la conformación organizativa y de la discusión interna, Unidad Indígena no estuvo exento de polémica y de limitaciones en su sostenibilidad. Tras un periodo de parálisis de tres años, se retomó su publicación entre 1986 y 1993, esta vez con el nombre del recientemente asesinado Álvaro Ulcué y bajo mando de un equipo de la ONIC, desde Bogotá, en un momento en el que la presidencia había recaído sobre un líder caucano, Anatolio Quirá. El periódico mantuvo una línea editorial cercana a los mandos de la organización y una tensión informativa relacionada con lo “urgente”, lo

³²⁷ Las cartillas son el mecanismo básico de comunicación utilizado para la capacitación política. Originalmente, eran pasquines con un tema desarrollado: socialismo, reforma agraria, historia de Colombia, ley indígena, etc, que se repartían en pequeños grupos de estudio que discutían su contenido. Una herramienta pedagógica que generaba reflexión y así, construcción de referentes.

³²⁸ La forma de consumo más habitual del periódico no resulta en absoluto “colonial”. En una forma de apropiación de este producto comunicativo, apenas se daba una lectura individual, sino en voz alta y en colectivo. Hay que tener en cuenta que en los años 70 no eran muchos los indígenas de entorno rural que supieran leer, tampoco dominar el español, de modo que se trabajaban sus artículos en las reuniones de capacitación, en las “Escuelas de pensamiento” que introducen los conceptos políticos en los adultos. En los tiempos más duros de represión, se leía de forma clandestina en torno a los fogones de los líderes o en el monte.

que le ha valido la crítica de quienes consideran que no supo resolver esta pugna. También los distintos congresos del CRIC recogen críticas en dos sentidos: la falta de participación de las bases (no iniciadas en las labores periodísticas) y el lenguaje utilizado, el español escrito, que dificultaba su apropiación. Cuestiones que en parte fueron corregidas por otros programas del campo de la comunicación propia.

ii. Concepción estratégica de la comunicación en el movimiento social organizado

A principios de los 80³²⁹, la Consejería Mayor del CRIC crea el programa de Comunicaciones, como parte del Proyecto Político. En concreto, se encuentra en la rama denominada Capacitación y Comunicación. Tiene la responsabilidad de “la formación de líderes, guardia indígena, jóvenes, etc. Publicación de materiales o documentos informativos y de denuncia, elaboración de contenidos de programas radiales, redactar y publicar el periódico Unidad Álvaro Ulcué y la coordinación de talleres de capacitación” (CRIC, 2007: 19).

Es llamativa su inclusión en este apartado y no en el Proyecto Social Cultural, del que sí hace parte, por ejemplo, el programa de Educación, hermano en gran medida al de Comunicaciones (pero encargado de la educación formal –y no formal- en los espacios en los que se ha alcanzado autonomía. Se estructura en el Sistema de Educación Intercultural Propio). Esta adscripción al mencionado Proyecto nos emplaza en el contexto político de la época, la propaganda anticomunista, el momento de mayor violencia de la guerrilla –también de mayor vinculación con parte de la sociedad-, la formación de una Organización Nacional Indígena (ONIC) que revelan la perspectiva que el CRIC tiene de la comunicación como *estrategia* (CRIC, 2009).

³²⁹ Existen contradicciones en las versiones, orales, sobre la fecha exacta, pero hay consenso en que sucedió casi en paralelo a la creación de la ONIC. Según se recoge en el Documento Marco de Propuesta de un Programa de Comunicación Propia Intercultural (2013), el Programa de Comunicaciones no se crea para cumplir un mandato del CRIC, sino “como una la necesidad real de las comunidades de denunciar los atropellos del gobierno y la clase terrateniente, así como la necesidad de tener informadas a las comunidades”. Tras el análisis del papel del periódico Unidad Indígena realizado en el Congreso del CRIC de 1981 se destaca la importancia de las comunicaciones, principalmente en su función de denuncia.

Para los medios comerciales, *mass media*, en su discurso mediático el indígena no significa más que una pieza arqueológica, algo folclórico y otras acepciones despectivas como flojo, perezoso, paternalista, sucio, incluso guerrillero como han querido estigmatizarnos en los últimos tiempos (...) A raíz de esos nosotros como pueblos enfocamos nuestra comunicación para buscar nuestra propia estrategia, ver cómo queremos ser vistos y ahí hemos apropiado las nuevas tecnologías. Estoy hablando hace unos 30 años cuando empezamos con el periódico Unidad Álvaro Ulcué, por ejemplo, luego pasamos por otras dinámicas: revistas, medios escritos, luego la radio y de ahí damos el salto a la apropiación de nuevas tecnologías de la comunicación y la información. (Vicente Otero, entrevista Foro Nacional Comunicación Indígena, noviembre de 2012)

La concepción estratégica se impone en todos los programas de la organización y, según el análisis de los académicos nasa y colaboradores en Rueda, Fonseca y Ramírez (2013), se basa en la integración de tres lógicas o “momentos” funcionales, que ofrecen flexibilidad para adaptarse a las prioridades, a las urgencias:

1.- El eje de lo **contingente**. Resuelve asuntos coyunturales y problemas concretos, no previsibles.

2.- El eje de lo **rutinario y ritual**. Responde a la lógica diaria, al mantenimiento de la organización, a la unidad en torno suyo, y a su consolidación como proyecto.

3.- El eje de lo **estratégico anticipatorio**. Permite prever problemas y potenciar saberes y conocimientos. Demanda estrategias a largo plazo.

Así, el programa de Comunicaciones también opera con este trilema de acción y cada una de sus prácticas se puede adscribir a una de estas dimensiones. En cuanto a ese último eje, la organización asume la lógica de la comunicación popular, con capacidad emancipadora, clásica hasta los 70: una “liberación de la palabra” y una oposición “a los medios de comunicación en el mundo capitalista (...) el principal vehículo para el proceso de aculturación” (García y Caballero, 2012: 285).

Tras el punto de inflexión de los 90, el reconocimiento constitucional de la existencia y los derechos de los pueblos indígenas suponen, en un lado, asumir la vía de la negociación con el Estado y, de otro, las rupturas con los movimientos campesinos.

Además, puesto en contexto, es un periodo de alianzas panindigenistas y de complejización de las organizaciones, en el que el pensamiento de *lo indígena* se produce “desde dentro”, se vuelve autorreflexivo y se conduce por la vía de la autonomía³³⁰ hacia el objetivo de una epistemología diferencial, étnica.

De este cambio surgen nuevos discursos. Unos años después escribiría Manuel Castells (1997) sobre los movimientos sociales y la participación en la globalización que, en la sociedad red, los actores sociales construyen una nueva identidad y buscan transformar la estructura social a través de una redefinición de su posición dentro de ella. Comienzan a aflorar las nuevas temáticas de orden global que contradicen las concepciones monolíticas del ser-indígena, se separan del indio-folclórico (Hale 2002, 2004) y problematizan el ser-indígena-hoy (Hale, *ibíd*; Almendra, 2009, 2010). El discurso del movimiento indígena se ha desplazado de la Tierra a la Cultura y, de éstas, gracias a la victoria constitucional, a la Autonomía.

Entre los años 90 y los primeros 2000 se da una época de grandes masacres y también de grandes movilizaciones. Es un momento de fijación de los eventos epitomizantes (R. D. Fogelson, 1989), presentes e históricos: el homenaje a los mártires, las victorias electorales en los 90, la creación de la Guardia Indígena en 2001³³¹, la instauración de La María como Territorio de Paz, Diálogo y Negociación; la masacre del Naya y la gran marcha indígena de 2004; el corte de carreteras de 2008³³², el

³³⁰ La rebelión del movimiento indígena supone criticar el discurso de la “integración” y convertirlo en otro de la “autonomía” (Bengoa, 2010)

³³¹ La Guardia Indígena es uno de los más importantes proyectos del pueblo nasa, tanto como colectivo de trabajo por la paz y la resistencia pacífica, como en cuanto a su función de comunicación. Es un colectivo de estructura militar pero civil y no armado. Surge como propuesta de los cabildos del norte, tratando de rescatar una figura tal vez histórica, tal vez imaginada, por la que todo nasa es un guardián de la vida y la tierra. Si bien su constitución es moderna, el CRIC justifica esta institución retrayéndola a la época de las primeras resistencias, la Colonia y, específicamente, a la labor de comunicación de crisis en la época de la creación del CRIC (página web del CRIC: <http://www.cric-colombia.org/portal/guardia-indigena/>). El deseo de legitimar la Guardia Indígena como una figura ancestral hace que sea muy difícil hallar en ningún documento reciente la fecha de su creación, que sucedió en un Congreso Extraordinario en 2001, después de la muerte del dirigente Cristóbal Secué. (E. Guerrero, n.d.; Sandoval, 2008; Sulé, 2014). La Guardia Indígena se concibe, recopila Gow (2010), como organismo ancestral propio y como un instrumento de resistencia, unidad y autonomía en defensa del territorio y del plan de vida de las comunidades indígenas.

³³² Muchos muertos después, los indígenas consiguieron que, en el Cauca, la guerrilla prometiera respetar la autonomía de los indígenas. No obstante, son muchos los momentos puntuales en que han

Congreso de los Pueblos en 2010, la intervención en el Cerro Berlín en 2012... Y todo ello, conlleva la creación de nuevas imágenes, representaciones y dramatizaciones, **palimpsestos en los que aún se lee la poética de la liberación indígena desde la ley de origen y que legitiman con sus nuevas escrituras las exigencias de los planes de vida del presente.** La comunicación se ha convertido en una prioridad.

6.3.2. Experiencias ejemplares iniciales y Espacios de Comunicación en el Cauca

Las experiencias de comunicación no son iguales ni entre todos los indígenas de Colombia, ni entre todos los pueblos del Cauca, ni en otras comunidades de distintos lugares del mundo, porque es un proceso que no se impone: se construye. Cada una de ellas reflexiona sobre su existencia, su uso y legitimidad, y deciden en consecuencia y según la estructura de oportunidad en la que se inscriben. Así, por ejemplo, como se constató en una de las mingas regionales, los pueblos eperara siapidara del pacífico caucano no quieren tener relación con las TIC que les introduce el gobierno colombiano, no quieren tener radio ni internet. Están aún consolidando su proceso organizativo y, en una geografía completamente aislada, su vinculación con el CRIC, así como sus conocimientos contextuales, su estrategia y su propio discurso reivindicativo y, hasta que esto no suceda, no quieren interferencias que puedan “dañar”³³³. En otros pueblos del Cauca, mientras tanto, el miedo a la aculturación que han

continuado las muertes, si bien ahora menos selectivas y en muchas ocasiones, relativamente “colaterales”. Esa era la tendencia en los últimos años: menos masacres masivas, menos asesinatos selectivos de dirigentes... más muertos por fuego cruzado y hostigamientos. Y se incluye la época del proceso de paz abierto en La Habana y tras el “cese de las hostilidades” anunciado unilateralmente por las FARC. (17 de diciembre de 2014. Recuperado de <http://www.pazfarc-ep.org>). El alto el fuego de la guerrilla, a la fecha de redacción, no se ha hecho realidad en el Cauca: los indígenas siguen muriendo. Existe documentación de muertes a manos de guerrilla, ejército y paramilitares también durante la esperanzadora etapa de los Diálogos de Paz. (<http://goo.gl/fTRNuk>) (ACIN, 2014)

333 No es una postura inusual: Clemencia Rodríguez (C. Rodríguez y El'Gazi, 2007) relata cómo los kogi, habitantes de las profundidades de la Sierra Nevada, “tuvieron una perspectiva diferente. De acuerdo con el líder kogi Arregocés, introducir una emisora de radio en la comunidad kogi sería como apuñalar a la madre tierra con un arma directamente vinculada con procesos de globalización y occidentalización. Los kogi perciben una emisora de radio como un conducto indeseable hacia cuestionables procesos de

supuesto los medios masivos es un hándicap (Almendra, 2010; F. Gutiérrez, 2008) que los comunicadores y las autoridades temen y desean superar, impulsando medios que, en vez de dañar, puedan “contribuir a la unidad y al proceso”.

Los nasa han logrado ese tipo de apropiación de los medios (y modos) de comunicación. En la región del norte, se dieron las primeras experiencias, alentadas por los “solidarios” (colaboradores no indígenas) nativos de la época de la comunicación alternativa, que eligen la radio comunitaria. En 1987 se aprobó el Proyecto de Vida del resguardo de Jambaló, ya con inquietudes comunicativas holísticas, que se plasmaron dos años después en su Comité de Comunicación. Inicialmente, sus labores se ligaban sólo a las asambleas, difundiendo el contenido de estas reuniones en notas de prensa, boletines informativos, pasacalles y carteles.

i. Radio

Poco después nacieron las dos primeras estaciones indígenas de radio del Cauca –y de Colombia- desde el Proyecto Nasa de Toribío y el Proyecto Global de Jambaló³³⁴. Tras crear el Comité, cuando el gobierno empezó a solicitar licencias, en 1995, el cabildo de Jambaló ya había decidido que esa era la extensión natural de su estrategia comunicativa, e hizo una petición, obteniendo la licencia en 1997 para la emisora Voces de Nuestra Tierra.

Radio nasa empezó a transmitir en 1996, bajo mandato del cabildo de Toribío pero sin licencia, después de debatir si ésta era necesaria, pues tenían ya muy claros los propios de autonomía que incorporaba la Constitución³³⁵ y los derechos de las comunidades indígenas a gestionar sus recursos. Las autoridades consideraban que las

globalización occidentalizante. Para los kogi, una antena de radio es un arma punzante que agresivamente une su territorio y cultura con el capitalismo global. Por lo tanto, los kogi declinaron tener su propia radio” (p. 21-22)

³³⁴ Y las pequeñas estaciones de Tierradentro, Radio Euxá, y en Guambía, donde los solidarios y los misak empleaban los medios a su alcance para registrar la presencia de la gente en las asambleas, como habían venido haciendo desde la época de las primeras recuperaciones, comprendiendo su poder *documental* para contrarrestar el discurso de los terratenientes (Externado-Radio y Jembuel, 2013)

³³⁵ Además de los derechos específicos de los pueblos indígenas ya referidos, la Constitución establece en su artículo 20 el derecho a la información y la garantía para fundar medios de comunicación; y en el artículo 75 ampara la igualdad en el acceso al espectro electromagnético.

ondas pertenecían al pueblo y que el cabildo era la entidad que debía gestionar una emisora de interés público. Las primeras veces les fue negada la licencia que finalmente solicitaron, varias veces también el Ministerio cerró la emisora. Finalmente se les concedió en 2005. Para entonces, la radio de Santander de Quilichao, Radio Pa'yumat ya llevaba tres años en el aire, también sin licencia de radio comunitaria, pero con una de interés público, que era considerada una adscripción de apoyo a los medios indígenas desde el Gobierno³³⁶.

ii. El Tejido de Comunicaciones de la Asociación de Cabildos del Norte del Cauca

En ese año de 2005 se inauguró oficialmente el Tejido de Comunicación y Relaciones Exteriores para la Verdad y la Vida, con el objetivo de “fortalecer el plan de vida nasa, dar a conocer su trabajo y despertar solidaridad (...) proteger el proceso, la vida de la gente y el plan de vida de la comunidad que se ven constantemente amenazadas” (Mauricio Dorado en Murillo, 2011: 169). Su forma de trabajo, según la ACIN, se orienta por los principios ya observados de *reflexión (investigación) desde la práctica* y de *ese caminar la palabra o reflexión para la acción*: “informar, reflexionar, decidir, actuar para hacer resistencia pacífica a través del conocimiento” (Ibíd.).

En la confluencia de ambas experiencias, radioemisoras y estructuras organizativas sobre comunicaciones, aparece la preocupación por la crítica y la formación y, en 1999, el Cabildo de Jambaló establece la primera Escuela de Comunicación, un programa de tres años que capacitó a 75 indígenas de la zona norte y dio forma y contenido a su estación de radio. La experiencia, exitosa, se amplió con la colaboración de los “nudos”³³⁷, especialistas externos, y se generalizó ya en Santander

³³⁶ Pa'yumat es una palabra con gran simbolismo comunicativo, como es el común denominador de los productos y estructuras de la ACIN, posiblemente la agrupación de Cabildos más comprometida con este campo. Se trata de la voz nasa utilizada para saludar y pedir permiso para entrar e iniciar una conversación (Feliciano Valencia y Dora Muñoz, entrevistas).

³³⁷ La filosofía de comunicación de ACIN es que ésta se organiza como un Tejido (de ahí su nombre): con Hilos, Nudos y Huecos. “En el tejido de comunicación los hilos representan esos medios propios o los espacios propios de comunicación, las mingas, las marchas, las asambleas, las reuniones y los talleres,

de Quilichao bajo la dirección del Tejido de Comunicaciones de la ACIN y con una convocatoria nacional. Esa segunda promoción se abrió en 2010 y capacitó en casi dos años a decenas de personas (en un entorno intercultural) en dos componentes fundamentales:

- **El análisis político:** El contexto político y económico y la historia de la cultura del pueblo nasa y del movimiento social indígena del Cauca son el marco de referencia para el trabajo en comunicación, pero dada la interculturalidad de la Escuela se amplía a otras problemáticas, otras reivindicaciones y una exposición más amplia de las dinámicas de poder. Se considera imprescindible “la claridad de pensamiento”³³⁸.
- **La técnica mediática:** La enseñanza de herramientas de comunicación como radio, video, fotografía, y medios impresos. Son el medio para la difusión y la “concientización” de la parte conceptual y su producción es “procesual”: los *productos* son *procesos* comunicativos en los que más importante que su resultado es el recorrido de reflexión colectiva, de recuperación e identificación identitaria. (Externado-Radio y Jembuel, 2013; F. Gutiérrez, 2008; Murillo, 2011; Polanco y Aguilera, 2011)³³⁹

La experiencia de la Escuela de Comunicación sirvió además para rediseñar la estrategia de comunicación de la organización, volver a generar debate y

los mismos encuentros culturales, y las herramientas que hemos apropiado: la página web, la escritura, el área de video o de radio, esos son los hilos, es decir la información. Los nudos son las personas que dentro y fuera del territorio ayudan a replicar la información, crean los espacios de comunicación, para poder llegar allí, hablar con la gente y escuchar y poder construir una propuesta. Los medios son los espacios de análisis donde la gente se reúne, analiza una problemática, establece las propuestas, discute, analiza. Ésa es la metáfora del tejido” (Dora Muñoz, entrevista en Guabito, Corinto, en agosto de 2011).

³³⁸ Se aprecian numerosas muestras de este tipo de homogeneización del relato: la claridad, la verdad, se consideran propiedad de un posicionamiento y no de otros: se crean las valoraciones respecto a los protagonistas y los antagonistas.

³³⁹ Ambos componentes muestran la ideología que rige el trabajo de comunicación: un rol político. “Lo importante era generar conciencia comunitaria. Nuestro interés es comunicar para resistir” (Mauricio Acosta, en Polanco y Aguilera, 2011: 87).

reconceptualizar las prácticas mediáticas y comunicativas a la luz de la experiencia, abriendo nuevas áreas según las prioridades del proceso político (Almendra, 2010).

En esta última década se ha llevado a cabo un uso extensivo del video (primero con cámaras, ahora incluso con teléfonos móviles) para documentar los acontecimientos, se produjeron los primeros documentales y se emitían en cine foros organizados en las veredas de la región. Con una camioneta y un telón, se proyectan los productos audiovisuales con un claro objetivo pedagógico y de reflexión político-organizativa. Animaban el debate y contribuían a concienciar sobre una problemática concreta establecida mediante las reflexiones colectivas en los talleres: en esos años, el TLC y los riesgos de desplazamiento, despojo de recursos naturales, soberanía alimentaria y los conflictos entre grupos armados para el control del territorio eran los temas que más preocupaban.

Antes que estudiantes somos transformadores de conciencia, multiplicadores de conciencia, o sea, cada uno de nosotros tenemos que ir a nuestras comunidades, pero no a hablar y hablar, sino a ver, qué estoy haciendo yo, no puedo hacer que cambie mi comunidad si yo no cambio. (Dora Muñoz, *entrevista en Santander de Quilichao en noviembre de 2010*)

Uno de los puntos principales del trabajo de los cabildos del Norte agrupados en la ACIN ha sido la **adaptación creativa de las nuevas tecnologías**, de los nuevos repertorios tecnológicos (Dora Muñoz, entrevistas 2010 y 2011; Almendra, 2010; Almendra et.al, 2013; Polanco y Aguilera, 2011; Murillo, 2011; Rincón, 2009). Un ejemplo en cuanto a Internet: antes de 2004 no había acceso a la red en las montañas del Norte, de modo que, con la colaboración de universidades en Cali y en Popayán, se creó la *chiva net*³⁴⁰: una persona en Santander de Quilichao copiaba en un disquete o CD la información principal del día aparecida en Internet, y lo enviaba por chiva a las emisoras de los resguardos. Allí otra persona lo recibía y transmitía las noticias internacionales. De forma similar actúan los *videoforos*, una de las actividades

³⁴⁰ La Chiva es un camión abierto con bancos corridos que funciona como autobús popular, de precio muy económico, sin puertas ni ventanas ni cupos de pasajeros, que cubre rutas fijas o pactadas, normalmente de colores llamativos. Es el medio de transporte más popular.

mediáticas que más interés suscita en las comunidades indígenas, y que ha sido reforzada gracias al trabajo de producción propia del Tejido de Comunicaciones de la ACIN³⁴¹. Una chiva o camioneta recorre las veredas, que ya conocen la programación correspondiente por la labor anticipada de anuncios³⁴². Con un reproductor y un videobin, se presentan y se muestran los documentales y trabajos audiovisuales realizados, o videos de otros colectivos y otras causas que representan problemáticas comunes, y se abre un foro de debate posterior sobre el tema presentado.

Esa creatividad, sin embargo, no se ha plasmado en la búsqueda de soluciones a uno de los más acuciantes problemas de los medios de comunicación creados: la **insostenibilidad económica** de las emisoras radiales. Recoge Mario Murillo (2011) esta preocupación derivada de las licencias de interés público recibidas, con fondos muy limitados del gobierno para su arranque y nada para su mantenimiento. Este tipo de licencia no permite la venta de espacio comercial y excluye la posibilidad de generar ningún tipo de ingreso.

"Cómo hacerle frente a estos retos siempre conduce a preguntas sobre la misión de la estación y su función en el ámbito esfera pública / comunidad" (:179). Sin embargo, los colectivos mantienen un "sentimiento patrimonial" sobre las emisoras: las comunidades no toleran que el gobierno las descabece o que las autoridades las abandonen sin dotación, pues son vistos como un espacio de la comunidad contra la representación de los mass media, como altavoz de sus reivindicaciones y como función pública colectiva.

³⁴¹ Títulos como País de los Pueblos sin Dueño; Y siguen llegando por el oro; o Lo que vivimos en el Cauca –registro audiovisual sobre la toma del Cerro Berlín en Toribío, 2012, hecho al que se hace referencia **más adelante**–.

³⁴² Imprescindibles no sólo para garantizar la asistencia de público, sino también, en muchas ocasiones, para iniciar las medidas de seguridad, la asistencia de la Guardia y la vigilancia del entorno. Los temas giran con frecuencia en contra de los actores armados, las multinacionales, etcétera, y son muchas las veces que se han producido encuentros indeseables, advertencias, amenazas y ataques contra los comunicadores o contra las comunidades, a raíz de alguno de estos eventos. La labor de la Guardia suele ser disuasoria y de afirmación de autoridad.

Durante esta investigación, los comunicadores empíricos³⁴³ que participaron en las sesiones de trabajo mostraron, por orden de prioridades, una preocupación principal por la necesidad de formación técnica en medios, la financiación de las emisoras de radio y la brecha tecnológica. En su diagnóstico, el problema actual más acuciante era ese:

“Todas las emisoras sufren del problema económico para el pago de servicios y sostenimiento de los comunicadores”.

“En infraestructura y equipos tenemos que ya son obsoletos, algunas emisoras tienen las consolas botadas, los mismos cabildos con recursos propios han tenido que comprar nuevos equipos, hacer ellos mismos el mantenimiento de las antenas, el pararrayos ya no sirve en varias emisoras”.

“El espectro electromagnético, en donde el gobierno está cobrando tarifas altas para emitir las ondas hercianas.”

“También lo de Sayco y Acinpro [*derechos de autor*] nos lo están cobrando a pesar de que los cabildos dicen que no debemos pagar esto”.

La solución creativa ha sido escasa, pero efectiva: los cierres de emisoras se han superado con recursos “rescatados” de otros programas, colgando los productos radiales de redes sociales radiofónicas³⁴⁴, o impulsando otros medios con más ayudas o posibilidades de subvención³⁴⁵. Desde la organización, la solución propuesta es de tipo estructural: ha tomado nota de estas demandas y de las propuestas genéricas planteadas y ha llegado a una conclusión política: hay que negociar con el Estado una **política**

³⁴³ El periodista, radialista o comunicador “empírico” es la figura de la persona que trabaja en emisoras u otros medios de comunicación de forma “experimental”, sin haber recibido una educación formal al respecto. Es el periodista que ha aprendido por el oficio.

³⁴⁴ Por ejemplo Tambalkuary, o Radialistas (<http://goo.gl/F4hZqm>)

³⁴⁵ Gracias al trabajo de formación se ha logrado ya producir, por ejemplo, video animación, reconocido en distintos ámbitos por las dificultades de acceso tecnológico y formación técnica que sufren aún estos colectivos. También la página web de ACIN ha sido premiada, del mismo modo que el propio Tejido de Comunicación, que recibió el premio español Bartolomé de las Casas, cuya dotación económica supuso una época de crecimiento de las prácticas mediáticas.

específica sobre las bases de la autonomía de los pueblos indígenas y del Derecho a la Comunicación.

Con el tiempo, el trabajo realizado por la Escuela se ha agrandado con otros procesos: las capacitaciones y experiencia del Programa de Comunicaciones Misak, que ha incorporado documentales históricos sobre la recuperación de la soberanía indígena sobre las tierras, ha avanzado en la construcción de liderazgos y en la incorporación de la mujer en ellos³⁴⁶; también la creación de la Red AMCIC de Medios Comunitarios (radio, principalmente) Indígenas de Colombia, que ha multiplicado las emisoras radiales en todas las zonas del Cauca y ha expandido su influencia y experiencia en regiones “hermanas” como Huila, Nariño, Putumayo o Antioquia; y con el programa de Comunicaciones del CRIC, que ha generado fundamentalmente dos vías de proyectos de futuro: la creación de un grado universitario en Comunicación en la UAIIN³⁴⁷ y la construcción de una reivindicación legislativa, para una política pública de comunicación con enfoque diferencial para los pueblos indígenas.

iii. La palabra en acción

La comunicación entendida desde la epistemología indígena del Cauca muestra una fuerte tendencia pragmática, por la coyuntura de violencia y represión que se vive en estas comunidades. Los procesos de reflexión se suelen traducir en acción directa, recuerda Murillo (2011) y en el ámbito de la comunicación, como se apuntó en el marco teórico y metodológico, se traduce en la metáfora “**caminar la palabra**”. Según el manifiesto que recoge la página web de la ACIN:

³⁴⁶ El recorrido y la profundidad de este trabajo han llevado al investigador Diego Cortés a enfocar sobre el mismo su tesis doctoral, que será defendida en la Universidad de San Diego, EEUU. El prestigio y la capacidad de este proceso ha llevado al pueblo Misak a representar a nivel nacional la imagen indígena en televisión: el canal público de Bogotá, Canal Capital, en su última etapa bajo la dirección de Holman Morris, ha creado un espacio de divulgación sobre pueblos originarios de Colombia, conducido por uno de los anteriores responsables del programa Misak de comunicaciones, colaborador del CRIC y vicepresidente de la red AMCIC, Didier Chirimusca.

³⁴⁷ Estos colectivos han sido los nutrientes principales de las lógicas constructoras del programa de Grado en Comunicación Propia, iniciado en junio de 2014 en la UAIIN.

El plan de vida del pueblo nasa es un **proceso** de comunicación que se vuelve **práctica**, que se construye a sí mismo en el **intercambio** permanente **de sentidos**, sentimientos, ideas y palabras que recoge la experiencia y la conciencia de la realidad³⁴⁸

La naturaleza reflexiva de la interacción comunicativa (Mead, H), es para estos pueblos de doble vía: a partir de la práctica se recoge la información con la que reflexionar sobre sí misma; y en la interacción simbólica de los espacios de comunicación se construyen los marcos para movilizar las acciones, las prácticas futuras.

Las acciones adoptan su forma más literal en las movilizaciones masivas que han definido la impronta del movimiento indígena del suroccidente colombiano, por la solidaridad entre este y otros colectivos que ha permitido marchas multitudinarias; y por cuanto ello ha significado una visibilización a nivel nacional de sus realidades y demandas³⁴⁹.

Un ejemplo que ha devenido en ejemplar es la marcha a Cali del 12 al 16 de septiembre de 2004, con más de 60.000 indígenas, campesinos y afrocolombianos³⁵⁰ caminando por la Vía Panamericana, la principal carretera de Sudamérica, hacia la capital valluna.

³⁴⁸ Recuperado de www.nasaacin.org (17 de marzo de 2013). Se encuentra en esta definición una concepción de la comunicación *como relación constructiva de futuro* (el plan de vida), según el modelo epistemológico expuesto como referencia teórica. El desiderátum de futuro se considera una realidad “imaginada”, abierta y cambiante, construida a través de un proceso de interacción simbólica.

³⁴⁹ Muy al estilo de la representación mediática del levantamiento zapatista, también en este caso las grandes “Mingas”, marchas y cortes de carreteras han supuesto la “creación” mediática del concepto *Cauca*, el concepto *Nasa*, el concepto *Guardia Indígena*... Han construido para el gran público una figura reificada del héroe y del rebelde indígenas (Tanco, 2012).

³⁵⁰ La capacidad de aglutinar a otros movimientos sociales se produce cuando las reivindicaciones son de corte ético y humanístico: en este caso, seguían un mandato indígena “y popular”, “por la justicia, la libertad y la autonomía”. Los puntos de reivindicación son propicios para la solidaridad intercultural: rechazo del TLC; del conflicto armado y de *todos* los grupos en liza; alarma por el anuncio unilateral de reforma constitucional.

En esta movilización resulta llamativo cómo utilizan la radio para la marcha de principio a fin, una vez que la principal emisora del norte, Radio Nasa, había sido cerrada por el Gobierno diez días antes. Los reporteros indígenas utilizaron una “**radiocicleta**”, una bici tándem con un pequeño transmisor FM de baja potencia y una antena, con la que entrevistaban y registraban lo que sucedía a lo largo de la marcha. Los enlaces: las distintas estaciones de radio indígena de la zona, que enviaban a la Universidad de Cali (solidaria) que a su vez emitía por streaming la señal, y por vía telefónica a la radio de Santander de Quilichao, de la ACIN, a Radio Pa’yumat. Toda una transmisión comunitaria que permitió que el evento fuera cubierto de una manera alternativa al planteamiento massmediático: la audiencia “súbitamente tuvo acceso a un acontecimiento que en el pasado sólo había sido cubierto en Colombia de manera marginal por los medios de comunicación de masas comerciales” (Murillo, 2011: 158)

En 2008, la Minga nacional de resistencia popular e indígena amplía las posibilidades logísticas, en gran medida por la facilitación de señal de internet ofrecida por colaboradores; que permite las transmisiones en directo para las radios comunitarias, y la difusión de comunicados a través de la web de forma simultánea a la movilización. La marcha comenzó hacia Cali, pero después de numerosas asambleas, cuatro meses después atravesó los Andes y llegó a Bogotá. “En la minga de 2008, mucha gente no indígena se identificó con el movimiento, viendo que era más universal”, recordaba Connie, miembro del Tejido de Comunicación de la ACIN, en 2011. “Ahora, nos hemos quedado quizás un poco cortos en la movilización, deteniéndonos demasiado en los proyectos, en la administración...”

La movilización es una forma de Comunicación de Resistencia, en palabras de los indígenas caucanos, para “la pervivencia física y cultural” y durante esta marcha se ejemplificó después de la muerte uno de los comuneros que se movilizaban hacia Cali³⁵¹. Los indígenas acusaron al ejército de disparar contra ellos. La negativa del Ejército hubiera sido suficiente como palabra de ley, de no ser por el activista nasa que grabó con una cámara los movimientos de la ESMAD (el batallón antidisturbios). En el video se observa el lanzamiento de botes de humo y cómo entre ellos una persona sin

³⁵¹ En la Minga Social del 10 al de octubre de 2008 hubo “varios muertos, 40 detenidos y un centenar de heridos”, según recordaba dos años más tarde Rafael Coicué (Entrevista personal en Santander de Quilichao, noviembre de 2010).

distintivos y encapuchada disparaba munición real. El video, recogido por el CRIC, fue entregado a distintos medios, entre ellos la CNN, lo que obligó a abrir una investigación y llevó al presidente Álvaro Uribe a admitir la muerte del comunero a manos de la policía. “El problema es que en todas partes hay una cámara... la mentira tiene más cortas las piernas que nunca”, reflexionaba al respecto el locutor de Dossier VTV³⁵².

Espacios de comunicación para la paz.

En el Cauca colombiano, las relaciones interculturales están fuertemente influidas por el contexto de violencia armada, del mismo modo que las prácticas comunicativas y los discursos. Existen dos lógicas enfrentadas en las relaciones de poder específicas que se establecen en estos contextos. Por un lado, un sector posee el monopolio del discurso y de la producción de sentido; por otro, se da un ejercicio de presión de contrapoder desde los grupos minoritarios o alternativos (Castells, 2009), teniendo en cuenta que la violencia impregna todas las capas del tejido social.

a. Monopolio del discurso y de la producción de sentido.

Dentro de la dinámica de la construcción de significados compartidos, el Estado (en coalición con los poderes económicos) tiene el poder para monopolizar los discursos de los medios públicos, así como los discursos jurídicos, legales y administrativos, que son los que contribuyen a conformar cada modelo de sociedad (Foucault). Los conceptos que despliegan se asimilan acríticamente: a fuerza de repetirse, toman forma de verdad. Este conjunto discursivo es conservador, en el sentido de que quiere mantener un status quo en el que el Estado se presenta como algo incuestionable. Las coordenadas donde se ubican estos discursos que reproducen la idea de Estado según las características de Colombia son:

- Unión territorial y democracia parlamentaria en lo político
- Economía capitalista de libre mercado en lo económico.

³⁵² Dossier, 14/10/2008. Recuperado en <https://www.youtube.com/watch?v=aZVou7TWejg>

Por su parte, las fuerzas antisistémicas (guerrillas) han creado sus propias parcelas simétricas de poder (medios, fuentes económicas, agrupaciones...) y una plataforma de discursos revolucionarios, inspirados en el marxismo-leninismo y donde la lucha armada es una parte más del conglomerado estratégico. Por contraposición a lo anterior, las coordenadas de estos discursos rupturistas son:

- Independencia, Estado Socialista y democracia participativa, en lo político.
- Modelos de economía socialista/colectivizada, en lo económico.

El resto de actores (medios de comunicación, poderes económicos, partidos políticos, instituciones religiosas, organizaciones internacionales, organizaciones de víctimas) pueden acercarse a uno u otro planteamiento en función de su afinidad, atendiendo a una gramática de lógica binaria: “bueno/malo”, “conmigo/contra mí”.

b. Discursos minoritarios o alternativos

El resto de discursos minoritarios -opacados por el monopolístico- o alternativos que vienen de la sociedad civil, provienen habitualmente de tres fuentes: víctimas, estructuras de vinculación identitaria -étnica, de clase...- y de vinculación ideológica. Y aquí pueden aparecer apuestas de comunicación para la paz (ACIN y CRIC, 2014; CNRR y Histórica, 2009; C. Rodríguez y El'Gazi, 2007; Toomey, 2003).

Podemos tomar como ejemplo las organizaciones indígenas colombianas. En ellas, la formación política se toma como condición previa a cualquier otro tipo de acción, de modo que se va afianzando una conciencia colectiva frente a aspectos del conflicto que les afectan directamente (jóvenes en grupos armados, tentación económica de los cultivos masivos ilegales...), sobre sus causas históricas y sus efectos de violencia a nivel físico o simbólico.

Esa formación “política” incorpora llamadas a la comunicación para la paz: un cambio en la gramática del conflicto que lo reviste de una nueva coherencia. Si bien se han incluido –aún lo hacen- en la dicotomía coercitiva de la referencia a lo “verdadero/falso”, la fase de Proyecto en la que sostenemos que se encuentra la organización del Cauca intenta superar la lógica binaria, eliminando la dicotomía entre una facción buena y una mala.

Ejemplos en el entorno indígena del Cauca

El contexto de violencia y represión exigía las fórmulas de comunicación “de resistencia”, afirma el CRIC. Entre ellas, la comprensión del poder documentalista de la imagen como testigo de los hechos y la apropiación de las herramientas audiovisuales para la supervivencia indígena se epitomizó en este evento de 2008, pero había llegado al Cauca antes, en 1992, convirtiéndose de paso en referente continental.

En las manifestaciones de aquel 12 de octubre, un ex *quintín*, Daniel Piñacué, estaba observando el poder de la comunicación social en el entorno frágil y amenazado de las comunidades indígenas, castigadas por la violencia:

A mí me pasó eso personalmente. Estábamos en esa movilización del 12 de octubre [*de 1992*]... en el Cauca siempre tienen la costumbre los militares de agredir, a quien se moviliza para reclamar los derechos, te quieren callar o parar a golpes. El caso es que aparecieron todos los militares armados, bien equipados, y aparecimos con cámaras, y todos esos militares fueron dejando sus escudos en un lado y se pararon quietos. Veíamos cómo tenía pues una fuerza y una capacidad impresionante un aparato de estos, un fierro de estos, que no mata y, pacíficamente, hace que se queden quietos. Del poder de los fierros al poder de este fierro. (Rodríguez, 1993)

Así lo entendía Marta Rodríguez³⁵³, que había estudiado con Camilo Torres, había conocido a Marulanda, vivió en París, viajó por el Vichada y decidió comprometerse con los derechos de los indígenas a quienes vio morir como ganado³⁵⁴. Muchos de los documentales sobre agresiones al pueblo nasa y otros llevan su firma y en varios de ellos ha trabajado en colaboración con las personas indígenas que, armados con cámaras, filmaron algunos de los momentos más duros de los hostigamientos. Es el caso de Memoria Viva, un trabajo documental sobre la masacre de El Nilo, en 1991, el

³⁵³ Marta Rodríguez, Iván Sanjinés, de Bolivia, el argentino Fernando Birri y otros documentalistas comprometidos fundaron el Consejo Latinoamericano de Cine y Video de los Pueblos Indígenas, CLACPI, una de las iniciativas continentales más antigua, y que continúa activa, para difundir cultura e historia presente y pasada de los pueblos originarios.

³⁵⁴ “En el llano no era delito matar indios y los llaneros decían: pero si mató a mi padre y mató a mi abuelo, y ¿porque yo no mato indios? y hacían una costumbre que se llamaba “guahibiar”, salían a caballo, ¡como el coleo de las vacas! Salían a caballo a matar indios o les daban sal con cianuro y les llamaban irracionales”. (Marta Rodríguez, entrevista, 2011).

asesinato de 21 indígenas nasa tras una recuperación de tierras; y sobre las agresiones en la celebración del Quinto Centenario. Llama la atención un rasgo estético: la extrema crudeza de las imágenes respetada en el montaje, lento, secuencial y recreado en la sangre y la muerte. Muchos años después, ante la pregunta:

- “Este tipo de montaje genera debates éticos. A la hora de editar, ¿no se plantea eliminar o suavizar algunas de esas escenas de matanzas?”, Marta Rodríguez se sorprendió y respondió:

- “Pero, ¿y por qué? ¿por qué? Es la verdad, alguien tiene que mostrarlo, las nuevas generaciones de guahíbos vienen a mi casa y me piden copias y quieren hacer la verdadera historia de esas masacres”. (*Entrevista personal, 2011*)

El documento, argumenta Rodríguez, sirve como prueba procesal para la fiscalía: “Antes ellos habían filmado algunas fiestas y otras cosas, pero ya en ese momento uno ve que el indígena empieza a decir: las cámaras son importantes para que filmemos cosas como las que me contó Daniel Piñacué, que cuando el 12 de octubre van a tomarse la Panamericana y les meten tanque y les meten bala, él me cuenta: ‘yo estaba filmado y eso fue lo único que paró a los policías, los dejó tiesos el saber que yo estaba registrando sus barbaridades’”. (*Entrevista con Marta Rodríguez, dat. ibíd.*)

Daniel Piñacué participó en la edición del documental *Memoria Viva* y ese fue su inicio en ese otro tipo de arma, “que no mata, pero que defiende”, en sus palabras. Desde esa perspectiva pacífica participó en la fundación del partido político ASI – Alianza Social Indígena-, de la Fundación Sol y Tierra, integrada por varios antiguos *Quintines*, y comienza a producir y a enseñar cine en los territorios del Cauca. En palabras del ex guerrillero, la función de la difusión de productos comunicativos de denuncia y resistencia pacífica sigue una doble lógica ya observada: hacia afuera –para generar solidaridad de la opinión pública- y hacia adentro –para reforzar la unidad-:

... hoy, a través de los **medios** de comunicación también vemos algo muy importante. Hoy, si he dejado los cuchillos, un [*medio*] físico también que tenía cuando estaba en el monte como un guerrillero, hoy soy otro, no tengo el fusil en las manos, hoy tengo un fierro que hace imágenes, una cámara que puede captar las imágenes también de lo que los militares pueden estar haciendo, de lo que los enemigos de los indígenas pueden estar haciendo, y esas imágenes podemos proyectar a la sociedad, a la

opinión pública, para dar a conocer, y es un arma también muy buena para generar conciencia **a las comunidades**. (M. Rodríguez, 1993)

Este fortalecimiento supone un empoderamiento de la función de resistencia – para la supervivencia- de la comunicación por parte de las comunidades, que ha mostrado su eficacia en los subcampos de la comunicación de crisis y para la paz.

Un ejemplo endémico de este empoderamiento comunitario lo representa la **Guardia Indígena**. Un proyecto civil masivo que tiene normas autónomas, una comunicación interna basada en la disciplina, el rigor y la ley de origen, y cuenta con procesos externos de comunicación de masas. Su existencia está sujeta a la necesidad. Se inicia con un grito de ¡Guardia, guardia! A esa voz, toda la comunidad acude, niños y mujeres incluidos. “Porque cada uno de los nasa es un guardia indígena”, dicen. La guardia indígena no utiliza la violencia, no representa la autoridad porque ejerza la violencia en su “forma legítima” (como el Estado en la clásica definición weberiana): representa la autoridad porque es la suma total del cuerpo social.

En 2004 la guardia indígena recibió el Premio Nacional de Paz por sus actos de resistencia civil y pacífica frente a agresiones violentas. Dos años antes habían impedido que la guerrilla tomara el municipio de Jambaló. Un año más tarde, unos dos mil de sus miembros se unieron para rescatar al misionero suizo Florián Arnold, que trabajaba con la comunidad y había sido secuestrado por las FARC. También salieron al encuentro de la guerrilla para exigir a la insurgencia que liberara a Arquimedes Vitonás, alcalde de Toribío, en 2004; o en 2008, para liberar a 7 miembros de la alcaldía de Jambaló secuestrados. En el año 2009 las FARC derribaron un helicóptero cargado de dinero de un banco agrario de la zona. Cayó en territorio indígena. “La guerrilla llegó al lugar, quiso matar al piloto, incendiar el aparato y llevarse el dinero, pero la guardia no sólo lo impidió, sino que devolvió el dinero” (Vicente Otero en Sulé, 2014).

La guardia indígena trabaja asimismo para desarmar laboratorios de droga y para desmovilizar comuneros de los grupos armados. Consignas –“Acuérdate de la comida de mamá”, coreaban y escribían en la marcha a La María el 10 de agosto de 2012-; batidas en el monte que culminan en conversaciones con los guerrilleros indígenas y con enfrentamientos verbales con los mandos a cuyas órdenes están; campañas de desmontaje de trincheras...

Y su función comunicativa se revela también en el acompañamiento a las intervenciones sobre las haciendas³⁵⁵, que no han estado exentas de actos de represión por parte de las fuerzas de seguridad y, en numerosas ocasiones, de acciones criminales llevadas a cabo por grupos de mercenarios³⁵⁶. La Guardia Indígena es la vanguardia de la resistencia, una comunidad heterogénea “armada” de bastones de chonta, símbolo de autoridad, y que dialoga con los propietarios y con la policía para evitar agresiones. Con esta actitud se encargan también de la protección de las comunidades que, en caso de agresión externa, deben desplazarse temporalmente en “Asamblea Permanente” a los sitios ubicados a tal efecto –toda la comunidad, en un solo viaje y de inmediato- donde permanecen en vigilancia activa hasta el final del peligro inminente.

En la fundación de la Guardia Indígena ha sido fundamental el referente de La María, un resguardo misak³⁵⁷ de la localidad caucana de Piendamó cedido por la comunidad para constituirse como un espacio de construcción pacífica de propuestas sociales. La María se asoma sobre la Vía Panamericana y se adentra montaña arriba hacia los páramos del Gran Chimán. Históricamente se recuerda como un bastión de la resistencia y la reivindicación territorial del pueblo misak. Sin embargo, en 1999, la situación de violencia lleva al CRIC a declarar en un Congreso Extraordinario la Emergencia Social, Cultural y Económica de los pueblos indígenas del Cauca. Se pretende la participación del Estado en la solución del acuciante problema de inseguridad, en un momento en que el Gobierno de Andrés Pastrana mantenía diálogos con las FARC y había puesto en marcha la desmilitarización de un territorio (una “zona

³⁵⁵ Las tomas de tierras, después llamadas Recuperaciones de tierras, siguiendo la lógica de la posesión ancestral; y que ahora, según el nuevo discurso que se está fijando, adopta el nombre de Liberación de la Madre Tierra (se la libera del cultivo intensivo de caña, por ejemplo), una nomenclatura que recuerda a la de los mapuche chilenos. Estas recuperaciones siempre han sido pacíficas, sin actos de violencia contra los terratenientes o sus empleados: desde hace décadas, las tierras eran recuperadas mediante la ocupación *de facto*. Los activistas entran, junto con la Guardia Indígena, y dismantelan cultivos al mismo tiempo que inician las labores para nuevas siembras. Les siguen las familias que se van a asentar.

³⁵⁶ Los ejemplos más graves sirven también como formaciones discursivas propias, plenas de significación simbólica: El Nilo, una hacienda recuperada, es también la memoria de la masacre de 21 indígenas asesinados a balazos al acudir a una cita con los dueños que reclamaban la propiedad, y la posterior movilización de miles, que ocuparon la tierra. López Adentro, otra hacienda de caña, es el símbolo del origen del CRIC, de la unión de todos los pueblos originarios del Cauca, y un *Gólgota* lleno de mártires y sufrimiento.

³⁵⁷ Su tardía constitución oficial como resguardo indígena data de 1997.

de despeje”) en San Vicente del Caguán. El CRIC³⁵⁸ y sus aliados consideraron que en esas conversaciones no se estaba teniendo en cuenta a los pueblos indígenas y ofrecieron el espacio de La María como “Territorio de Convivencia, Diálogo y Negociación” (Díaz Boada y Mueses, 2012; Hallazi, 2013; Pechené, 2006)

La intención era crear un área libre de intervención armada –algo de lo que en el futuro se ocuparía la Guardia Indígena-, una gran asamblea de reflexión y discusión que incluyera a los pueblos indígenas, a los actores del conflicto y a los movimientos sociales (ACIN y CRIC, 2014; CRIC, 2000). La paz con las FARC fracasó en ese intento pero La María se constituyó a efectos de opinión pública nacional como un territorio simbólico de paz y palabra (Díaz Boada y Mueses, 2012). Desde ese momento, la interculturalidad representada por movimientos subalternos –indígenas, estudiantes, campesinos, afrocolombianos, jornaleros, etcétera- se unió alrededor de La María en una Minga de Resistencia Social y Comunitaria. Desde entonces, muchos han sido los eventos que los colectivos han centralizado en La María. Distintos presidentes han debido acudir hasta su *teatro* de asambleas para discutir durante horas, mano a mano, con los miles de indígenas concentrados allí³⁵⁹.

David Gow analiza La María como una forma de comunidad moral³⁶⁰, en la que se puede “imaginar y practicar una manera diferente de pensar la sociedad” (2010, pág. 69). Y, se puede añadir, una manera diferente de pensar *en* sociedad, un ágora inclusiva con vocación legislativa autónoma. Porque La María es un *lugar* (Augé, 1987), pero también es un “espacio político alternativo”, de participación y reflexión, y en el que los distintos eventos que han tenido lugar han generado un pensamiento colectivo y una cohesión del grupo (Escobar, 2001). La realidad de este espacio se basa en los sucesos,

³⁵⁸ En ese mismo año de 1999 el CRIC fue reconocido por el Gobierno Colombiano como Autoridad Tradicional –Resolución N° 025 del 8 de julio de la Dirección de Asuntos Indígenas-.

³⁵⁹ Andrés Pastrana firmó en La María el Estado de Emergencia de las comunidades indígenas en 1999; Álvaro Uribe visitó y debatió en La María tras la marcha a Cali de 2008; Juan Manuel Santos también acudió en distintas ocasiones: en el transcurso de esta investigación, su visita se produjo el 15 de agosto de 2012.

³⁶⁰ En La María, por ejemplo, está prohibido el alcohol en el transcurso completo de un evento colectivo. Del mismo modo sucede con la Guardia Indígena, otra comunidad moral con autoridad para sancionar comportamientos rechazados por el colectivo.

sólo cobra vida cuando hay un evento comunitario o una minga, lo que impregna de simbolismo su existencia.

iv. La palabra en reflexión

Al salir de la estrategia de la organización se observa también una articulación comunicativa que se da en espacios simbólicos como este de La María. En aras de facilitar el análisis, se encuentran tres tipos principales de “espacios”, que se ampliarán en el análisis de los resultados:

1. Los rituales y eventos tradicionales de **recuperación cultural**. El rescate de la ritualidad es una constante en los 40 años de vida del CRIC. Se asume como parte imprescindible del fortalecimiento de la cultura y la profundización identitaria. La comunicación entendida como interacción simbólica colectiva está siempre presente en los rituales de inicio y final de las asambleas y congresos; los relacionados con la alimentación, con los ciclos estacionales de la producción agrícola, también con la armonización del territorio y del propio cuerpo humano³⁶¹. También en la oralidad transmisora de mitos y leyendas, legado que actualmente se intensifica con el uso de los medios “apropiados” (NTIC). Asimismo, la continuidad de las expresiones culturales como el tejido, los signos plasmados en la artesanía o la música se consideran espacios de comunicación ancestral.
2. La magia, las señas, los sueños: Son **espacios de la percepción sensorial**, introspectiva y naturalista, los que Diana Jembuel considera que para el misak y otros pueblos, cumplen unas funciones identitarias, muchas veces

³⁶¹ Durante esta investigación se ha asistido a dos Saakhelos, rituales de armonización de las semillas, en épocas de siembra, en los que se aprecian, en una dimensión estructural, una suerte de reverencia a los elementos cíclicos, de corte cosmogónico; y a nivel comunicativo interactivo, comportamientos comunitarios, afianzamiento de las lenguas propias y rol de organización, acompañamiento pedagógico y lúdico y registro de los comunicadores comunitarios. También se ha asistido a varios funerales con los mismos —exactamente— rasgos estructurales y comunicacionales; y a visitas a médicos tradicionales o Thë’ Walas y toma de yagé (o ayahuasca) en los que se ponen de manifiesto los aspectos emocionales o intuitivos de la comunicación, a través de la profundización en la “sensopercepción” (Inocencio Arias, entrevista; Lorenzo Muelas jr., comunicación personal).

puede adelantar o atrasar las acciones (Externado-Radio y Jembuel, 2013). La incorporación en la vida diaria de señas (sensaciones que narran como percibidas por el sentido del tacto: picazones, brisas, punzadas...) resulta notablemente extendida entre los indígenas del Cauca, que mantienen además una relación aún estrecha con la interpretación de los sueños, con la meditación y el silencio, con la observación de fenómenos naturales y con las tradiciones chamánicas (según las Mingas de Pensamiento). Sus Thë' Walas y Taitas cumplen importantes funciones sociales de cohesión y sanción: del mismo modo que imponen “penitencias” a quienes se desvían del camino considerado recto, continúan siendo el centro de una de las tradiciones más antiguas e inalteradas de las que se consideran mágicas y espirituales: las tomas de yagé. Quienes participan de estos eventos relatan un sentimiento de comunidad más arraigado, fortalecido por la experiencia conjunta, y una mayor consideración y respeto por el entorno natural. Entienden mejor, asimismo, los fundamentos epistémicos de la consideración holística de la vida, en la que no hay distancia insalvable –sino continuidad espiral- entre vivos y muertos, entre momentos pasados y futuros, o entre el hombre y la tierra³⁶².

3. Los espacios colectivos: La asamblea.

Este tercer espacio de reflexión ya se ha mencionado como técnica de investigación, pero además, al menos en el Cauca, las asambleas han sido siempre el medio de comunicación tradicional. Ellas fueron las que “hicieron fuerte el proceso del Cauca” (Polanco y Aguilera, 2011); hoy constituyen una continuidad del pasado en la que el pueblo, la concepción comunitaria de la sociedad, es la fuente de la gobernabilidad.

Según Graciela Bolaños (sistematización de la Minga de Pensamiento de Caldono en diciembre de 2011), en “ese grupo amplísimo de personas que se han unido

³⁶² Profundizados por las visiones, la sinestesia, la profundización introspectiva, la híper percepción del cosmos o el estado de beatitud que producen, en un entorno comunitario, en contacto con la naturaleza y guiado por los chamanes y médicos tradicionales.

y organizado para resolver sus problemas”, hay una diferencia “bien grande en la gobernabilidad”, respecto de la del Estado:

Fíjense que en el Estado manda un presidente, y para hacerse obedecer, ¿qué hace? tiene a su lado una cantidad de pueblo mismo pero armado. Ésa no es la fuerza del pueblo, es la fuerza de los que no tienen razón para poder convivir. Mientras en el gobierno central mandan unos sectores muy pequeños, en la comunidad son todos los que intentan hacer un mandato colectivo, un mandato comunitario.

TERCERA PARTE:

ANÁLISIS, SISTEMATIZACIÓN E INTERPRETACIÓN DE RESULTADOS

7. LA REFLEXIÓN META COMUNICATIVA. LA CONSTRUCCIÓN DE CONSENSOS SOBRE LA COMUNICACIÓN INDÍGENA. ESTUDIO DE CASO

Hace muchos siglos unos hombres estuvieron aquí

Amasando estas piedras con la mirada.

(Fernando Maclanil. Poema al Petroglifo de Altamira)

Este capítulo es un compendio de los resultados extraídos del trabajo de campo, realizado de forma colaborativa para obtener un conjunto de consensos sobre la Comunicación Indígena que pudieran integrarse en el modelo de reproducción del conocimiento de la UAIIN.

En primer lugar, se ofrece un detalle exhaustivo del proceso de reflexión colectiva: cómo se han desarrollado las mingas, que insumos complementarios se recogen, cuáles eran sus objetivos. En segundo lugar, se explica el proceso de procesamiento utilizado, con un soporte informático compatible con el método cualitativo integrado que se ha propuesto. El programa Atlas Ti ha permitido realizar un análisis cuantitativo preliminar, para orientar los resultados, que se expone.

En tercer lugar, los resultados cualitativos se presentan agrupados atendiendo a la dinámica con la que se desarrollaron las mingas. Está en consonancia con el principio de la Investigación desde la Práctica, de modo que comienza con un marco de resultados de índole praxiológica –los diagnósticos, los perfiles y las contradicciones encontradas –por los participantes- en el ejercicio comunicativo de sus pueblos; y continúa con un marco conceptual de extracción y construcción de significados: a partir de los principios orientadores, continúan las definiciones y por fin, los sentidos –las funciones-.

Confrontamos con las experiencias ejemplares y constatamos si se dan o no los sentidos extraídos en las prácticas registradas. Y así vemos que coherencias y brechas hay en la praxis.

7.1. LA MINGA DE PENSAMIENTO. RESIGNIFICAR Y ACTUAR LA COMUNICACIÓN INDÍGENA.

El pensamiento sobre la Comunicación Propia de los Pueblos Indígenas no es exclusivo del Cauca: la labor de trabajo continental, en red, ha reforzado muchos de los consensos a los que se ha ido llegando. Por ese motivo se intenta dar cuenta de las Cumbres y otros eventos de construcción colectiva de los sentidos y las estrategias. Sin embargo, la problematización de este campo está inacabada –y lo estará siempre- por el mismo carácter procesual y reflexivo de la epistemología indígena, que se construye de forma colectiva y en una continua espiral que va del reconocimiento de la praxis a la reconceptualización teórica.

A nivel académico, tal como se ha explicado, hay pocos ejemplos de análisis más allá del recuento de sus productos; desde muchos colectivos indígenas, sin embargo, se realiza un continuo proceso de reflexión sobre la comunicación y sus “fronteras identitarias”, se piensan a sí mismos en nuevos *espacios* comunicativos. En ellos se conceptualiza el pueblo de forma holística, como un solo cuerpo viviente, al igual que sucede cuando se refieren a la Guardia Indígena: del mismo modo que referíamos antes, todo nasa *es* asimismo un comunicador indígena, como lo es todo yanacona o tontuná, por cuanto la **acción** derivada del intercambio simbólico intersubjetivo (“**caminar la palabra**”) es considerada un ejercicio de supervivencia física y cultural al que todos están llamados.

Para que esto suceda, para legitimar el discurso (la palabra) que se moviliza para la transformación social, la organización en el Cauca consideró que las personas y colectivos más cercanos a la práctica comunicativa debían trabajar con las comunidades para sentar las bases epistémicas sobre la Comunicación Propia, y su relación intercultural³⁶³. Dado que la comunicación ha entrado en los programas prioritarios para

³⁶³ La UAIIN entiende la interculturalidad como una misión, apuntalando su sentido de “unidad en la diversidad”: “Es el papel de la universidad en la construcción de condiciones de valoración, respeto, conocimiento y visibilización de las culturas y el establecimiento de relaciones de equidad y reciprocidad para una convivencia armónica que dinamiza y fortalece la vida, en todas sus expresiones. La Universidad crea condiciones para superar el etnocentrismo y la discriminación, identificando y develando las circunstancias en las que éstos se reproducen y con ello perpetúan las dependencias. El

la organización (aunque después de 40 años de existencia del CRIC...), se intentó articular al principio fundamental de autonomía, lo que llevó a plantear la necesidad de construir un currículo universitario en Comunicación indígena para ser llevado a la práctica en la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN), creada por el CRIC y que forma parte de las Universidades Indígenas Interculturales (UII) del Abya Yala (Mato, 2009).

Según las notas de campo recogidas en julio de 2011, esta iniciativa de formar a estudiantes en comunicación no surgió de la Universidad ni del Programa Educativo (PEBI), sino que resulta de una inquietud detectada y expresada por los propios comunicadores indígenas³⁶⁴ y fue el Programa de Comunicaciones del CRIC el que lo asumió como objetivo.

7.1.1. Resumen de acciones

Toda esta investigación se asienta y complementa en una serie de Mingas de Pensamiento y acciones paralelas en las que se ha trabajado en conjunto con distintos actores indígenas y no indígenas (acciones que, por su gran aporte de significado, se refieren como parte del estudio. Se encuentran referidas en la Fuentes de Recogida de Información en el capítulo dedicado a la metodología). La asistencia presencial y participación en estas mingas grupales tuvo lugar entre julio de 2011 y septiembre de 2012, y culminaron en 2014 con la inauguración del primer Grado (Licenciatura) en Comunicación Propia e Intercultural³⁶⁵ en una universidad indígena reconocida y homologada, en todo el subcontinente. Los insumos recogidos de estas mingas se

diálogo, el intercambio de saberes, conocimientos, valores, prácticas formativas, redefinen las relaciones en condiciones de igualdad, donde la diferencia y el reconocimiento de la diversidad toman un sentido complementario y de enriquecimiento entre las culturas” (Documento Marco: 32)

³⁶⁴ Vicente Otero, jefe de comunicaciones del CRIC, relata que cuando comenzaron a implantarse las primeras radios, comunitarias, el CRIC hizo una encuesta entre los jóvenes comuneros, para conocer sus aspiraciones de futuro. En ella, muchos jóvenes mostraban ya su interés por ser comunicadores sociales, tal vez motivados por la fiebre de las radios (extracto del Diario de Campo, 2011). Posteriormente distintas entrevistas con comunicadores empíricos confirmaron su rol como impulsores del programa formativo en Comunicación Propia y, en consecuencia, de la reflexión sobre la misma.

³⁶⁵ Este fue el nombre que finalmente se otorgó al programa, CPI. Algo que da una idea de la deriva que siguió la reflexión colectiva: hacia adentro y, en su comprensión de pertenencia a la realidad presente, el deseo de una relación equitativa entre culturas, manifiesto desde la denominación del grado.

completan con un evento precedente, -el trabajo colectivo realizado y el mandato dado en la I Cumbre de Comunicadores Indígenas del Abya Yala en noviembre de 2010- y con un evento consecuente, -la recuperación y socialización de toda la experiencia en la II Cumbre de Comunicación Indígena del Abya Yala en octubre de 2013-.

Además, las conclusiones extraídas de forma preliminar e inductiva se sometieron a una primera prueba durante las sesiones de orientación ofrecidas a los estudiantes admitidos en esa primera promoción del Grado (septiembre de 2014).

Las mingas de pensamiento se realizaron con la siguiente pauta:

1.- Reunión de orientación metodológica, en Popayán, el 29 y 30 de julio de 2011, con un grupo reducido de orientadores y comunicadores que, de forma colectiva, plantearon la metodología y la temática que se seguiría en las mingas de pensamiento.

2.- Cinco mingas regionales de pensamiento:

I.- Caldon, noviembre de 2011

II.- Silvia, diciembre de 2011

III.- Resguardo de Bodega Alta, marzo de 2012

IV.- Resguardo de Cerrito, departamento Valle del Cauca, mayo de 2012

V.- Finca La Guadalupe, Cajibío, septiembre de 2012

En ellas participaron entre 30 y 50 comunicadores, en su mayoría eran las mismas personas o delegados, previamente informados, junto a orientadores, autoridades, educadores, investigadores e historiadores indígenas y otros representantes de distintos colectivos³⁶⁶.

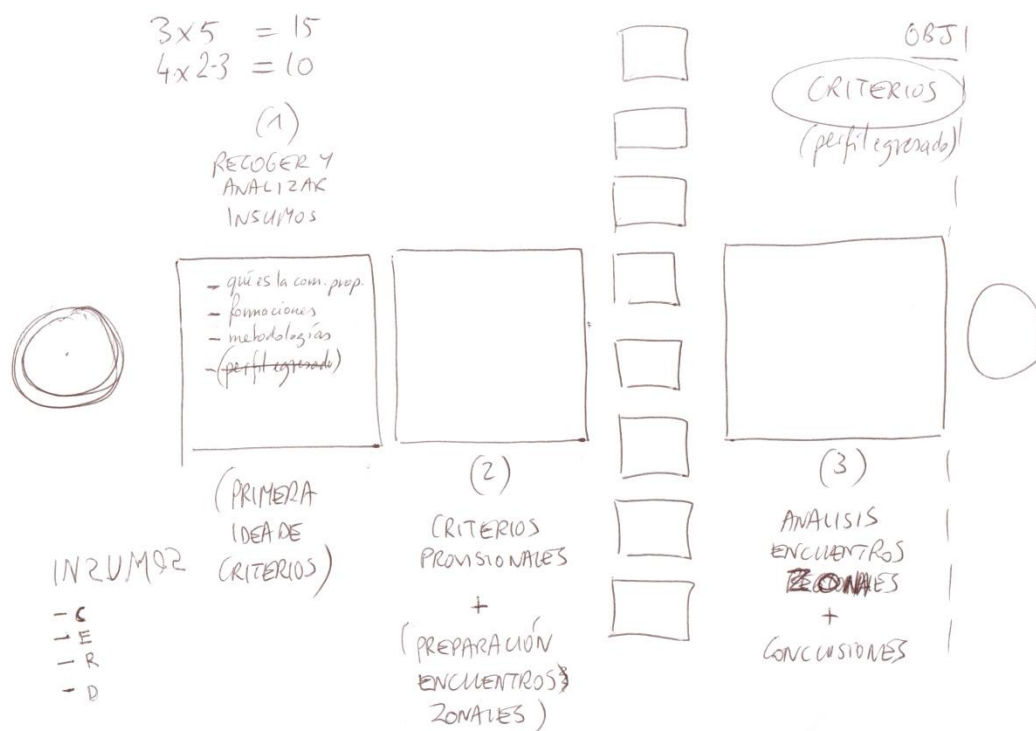
3.- Dos mingas zonales complementarias:

³⁶⁶ Desde el inicio se definieron los cupos de representación de cada zona, dado el presupuesto asignado a las mingas en el proyecto de cooperación en el que se enmarca esta investigación; “hay algunas regiones cuyos viajes (de Tierradentro o los resguardos Yanaconas, por ejemplo) triplican el presupuesto de las más cercanas, y queremos mantener la proporcionalidad y representatividad, de modo que incluso las regiones menos accesibles tengan oportunidad de estar suficientemente representadas” (extracto del Diario de Campo 2011).

VI.- Resguardo la Playita, López de Micay, julio de 2012. En el Pacífico caucano, zona de muy difícil y costoso acceso, varios miembros de los equipos de comunicaciones realizaron una aproximación epistémica y política acerca de la comunicación en la organización indígena.

VII.- Toribío, julio de 2012. En un momento de agresión al pueblo de Toribío, sitiado por el fuego cruzado entre las FARC y el Ejército colombiano, la población indígena se desplazó en Asamblea Permanente³⁶⁷, y la Guardia Indígena asumió el mandato de retirar las trincheras de las fuerzas del orden público, en el pueblo, y de la guerrilla, en el monte. Tras varios días de gran repercusión mediática, el equipo de comunicaciones decidió improvisar una Minga comunicativa por el derecho fundamental a estar bien informados³⁶⁸.

Figura 13. Representación gráfica de los objetivos preliminares de cada minga.



Elaboración: Cyril Perret

³⁶⁷ La Asamblea Permanente es una estrategia que ha funcionado en muchas ocasiones para evitar la masacre de un pueblo o su desplazamiento definitivo: toda la comunidad entra en alerta, preparada para que en el momento en que se hace real el peligro, todos sus miembros se trasladan, a la vez, a otro lugar. Cuando la situación se calma, regresan a recuperar su hogar.

³⁶⁸ Se exponen en la explotación y análisis los hechos más relevantes de este suceso porque constituyen una experiencia ejemplar y la introducción de elementos nuevos de interacción comunicativa.

De la sistematización de todos estos eventos se encargaron distintos equipos. El coordinador Nixon Yatacué y otros voluntarios (orientadores, estudiantes, comunicadores o colaboradores como la autora de esta investigación) realizaron el registro y sistematización posterior a cada encuentro. Después, un grupo más reducido de orientadores articulaba los avances y extraía nuevos materiales de orientación de las siguientes mingas; y al finalizar el proceso, un núcleo de media docena de personas filtró toda la documentación para elaborar un memorando sobre todos los aspectos trabajados, que dieron como resultado un Documento Marco de Propuesta de un Programa de Comunicación Propia Intercultural³⁶⁹.

7.1.2. Objetivos de la Minga de pensamiento.

El objetivo de la realización de estos encuentros, tal como se recoge en el Documento Marco, fue:

Desarrollar un programa de formación profesional en Comunicación Propia Intercultural para jóvenes, mujeres y hombres de las comunidades y de la sociedad en general, cuyo desarrollo contribuya a la consolidación del “Buen Vivir” de los pueblos indígenas.

Y su metodología, en coherencia el principio epistemológico de comunitariedad, fue la construcción colectiva del conocimiento que se obtiene a partir de la interacción simbólica durante las mingas:

Debemos identificar cual es el propósito de tener un medio de comunicación, para qué lo queremos tener, si es para entretener o es para fortalecer, **estas preguntas no se las hacen unos pocos, es en comunidad donde se da el debate y se construye desde allí.** (Dora Muñoz, Minga de Bodega Alta, 2011)

Los objetivos específicos de estos encuentros colectivos demuestran la orientación hacia la acción de los procesos simbólicos:

³⁶⁹ En el **Anexo 2** se incorpora el Documento Marco de Propuesta un Programa de Comunicación Propia Intercultural. En sus primeras páginas aparece la relación del equipo de trabajo encargado de la sistematización final de las mingas de pensamiento efectuadas y la elaboración de ese Documento.

- Resignificar (*liberar*):
 - Dirimir y consensuar qué se entiende por Comunicación Propia, lo que permitirá desarrollar una problematización ontológica de esta área del conocimiento.
 - Diseñar un programa educativo que colabore en la *descolonización/ liberación/ recuperación* de la palabra “robada” a los pueblos indígenas³⁷⁰.
- Para actuar (*caminar*):
 - Comprender las funcionalidades³⁷¹ de cada modalidad comunicativa. Entre ellas, establecer la función de los medios y decidir cuáles de ellos y de qué maneras se van a apropiar: “para qué se hace necesario utilizar los medios, al interior de nuestras comunidades”.
 - Dirimir las relaciones entre la Comunicación y otros ámbitos de la actividad humana y social, y ampliar el conocimiento desde las epistemologías indígenas en el marco del diálogo entre culturas.

Sobre esta base se desarrolla la reflexión, siempre alrededor de la pregunta *¿Cómo entienden la comunicación los pueblos indígenas?*

La respuesta tentativa, que trataremos de demostrar a lo largo de este capítulo, lleva a considerar que la comunicación se percibe de forma holística, comenzando a partir de la memoria histórica de los pueblos, de sus usos y costumbres y de la comprensión del cosmos como un conjunto de elementos que interactúan. Es lo que hemos llamado Insumos de Dentro, según la nomenclatura nasa de la identidad/alteridad. En la construcción que emana de esas interacciones aparecen en un momento de la historia las tecnologías de la información y la comunicación y, con ellas,

³⁷⁰ “Del silencio a la palabra es la consigna de nuestro programa” (Cuadro esquemático del Documento Marco)

³⁷¹ La perspectiva instrumental está presente desde el inicio de cada sesión, con preguntas orientadoras como “¿Para qué la comunicación indígena?” “¿Cuáles son los intereses?” “¿Cuál es la responsabilidad de los comunicadores?”.

los medios de difusión o de comunicación masiva. Estas tecnologías, consideradas Insumos de Fuera, han sido apropiadas por los pueblos en función de las necesidades expresadas por las comunidades y diagnosticadas por sus organizaciones. Ambos tipos de insumos se comprenden según la orientación general dada al Sistema de Comunicación Indígena, entendido de forma instrumental como una herramienta más del devenir de los tiempos, con la que cuentan los pueblos indígenas para mantenerse como tales (Adentro), proteger y reemplazar la existencia de su diferencia étnica (Frontera) y para relacionarse con las distintas sociedades que les rodean (Afuera).

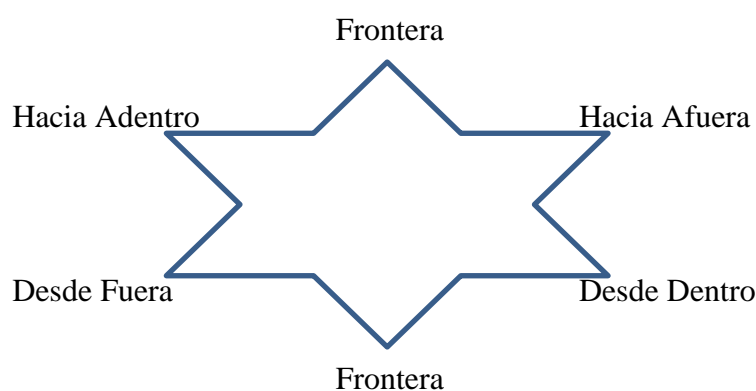
Todas estas *funciones* se articulan en el Plan de Vida de las comunidades, orientadas hacia el Buen Vivir, el Sumak Kawsay. Pero es ahí donde esos “mundos posibles” se confrontan con la construcción del conocimiento desde la práctica, y cobra sentido la doble espiral hermenéutica (Capítulo 4). La praxis de la comunicación funcional genera un nuevo emplazamiento y, por tanto, nuevos (o renovados/reemplazados) insumos intra e interculturales que reorientarán tanto los sentidos como las prácticas, en un proceso autopoietico (comunicativo) continuamente alimentado.

7.2. EXPLOTACIÓN CON SOFTWARE ATLASTI

Retomamos la estructura metodológica reflejada en el Capítulo 4. Con ayuda del programa de análisis cualitativo AtlasTi (versión 7.5.7), se comenzó la codificación de la información obtenida. A partir de las lecturas y aplicaciones de códigos se fueron abriendo nuevas interpretaciones que requirieron de variables e indicadores que construyeron la complejidad de las categorías, y de las familias (macrocategorías) que fueron aglutinando los conceptos y orientando los resultados finales. Un elemento fundamental del análisis con este software de interpretación heurística es la capacidad de establecer relaciones lógicas entre categorías. El proceso deductivo de las vinculaciones parte del momento inductivo de la extracción de los parámetros que rigen el discurso y las interacciones que se analizan.

La unidad de trabajo en AtlasTi es el Documento Primario. Textos, imágenes, documentos audiovisuales o tablas, entre otras posibilidades de registro de información forman parte de los documentos primarios. Para este trabajo se recopilaron 203 documentos primarios –en el apartado 4.2.2 aparece el detalle de la clasificación de los mismos-.



El trabajo de codificación partió de los planteamientos expuestos en la metodología y se utilizó la matriz para desplegar sobre ella una red de indicadores de cada categoría primaria de la relación intra e intercultural:



A partir de la lectura (o escucha) y codificación libre de los documentos primarios se reunió un total de 161 Códigos, que se relacionaron en un total de 1.098 citas textuales. A partir de las “vistas de red”³⁷², el establecimiento de relaciones lógicas y el repaso de los documentos primarios, se realizó una posterior reagrupación de los códigos en Redes Semánticas, sobre la siguiente matriz:

³⁷² La Vista de Red es el espacio de trabajo de Atlas Ti que diagrama gráficamente las relaciones establecidas entre los elementos: Documentos, citas, códigos, memorandos y comentarios. Las relaciones pueden ser Redes Semánticas, que jerarquizan los códigos con relaciones lógicas, o Redes Débiles, que aportan ejemplos a los códigos.

Figura 14. Tabla: Red de Categorías y Familias de códigos

CATEGORÍAS <small>Familias intersubjetivas</small>	INSUMOS		ORIENTACIONES	
INTRACULTURAL 	DE DENTRO	Principios orientadores Espacios y modos propios <i>Contradicciones</i>	HACIA ADENTRO	Fortalecer insumos de dentro Proteger principios orientadores y diferencia identitaria
FRONTERA		Experiencias y alianzas		Crece
 INTERCULTURAL	DE FUERA	Epistemologías Espacios y modos apropiados <i>Riesgos</i>	HACIA AFUERA	Cambiar representaciones Cambiar emplazamientos en el campo social (empoderar)

Fuente: elaboración propia

Los macrocódigos se estructuran a partir de las dimensiones expuestas en la metodología (autorreferenciación, interreferenciación, referenciación), según la relación explicativa que va apareciendo a la intuición, de forma tentativa, conforme se avanza en el análisis de los documentos y se escuchan las interpretaciones de los protagonistas. Los *principios orientadores* tienen que ver con la percepción del ser indígena entre los pueblos que orbitan alrededor del CRIC, base rectora constructora de identidad y posibilitadora, después, de interculturalidad³⁷³. Los *espacios y modos propios* se asocian a la concepción indígena de la Comunicación Propia. Se han incorporado también elementos adquiridos en la colaboración con los productores de sentidos –participantes, investigadores, líderes - y se va desplegando el árbol de códigos. La segunda fase queda como sigue:

³⁷³ Buena parte de estos pueblos comparten cosmovisión y epistemologías, según su origen atribuido generalmente a la penetración desde el sur, desde las grandes naciones quechuas. Sin embargo, comparten espacio y organización pueblos con culturas distantes entre sí en su enraizamiento y su proceso histórico. Estas diferencias alimentan el debate, son fuente de tensión dialéctica confrontadora y creativa y juegan un importante papel a la hora de dar perspectiva a la noción de interculturalidad. Es uno de los motivos por los que se ha preferido mantener el grupo poblacional abierto y heterogéneo, tal como se desarrollaba en realidad la práctica de las mingas de pensamiento.

Figura 15. Tabla: Red de Categorías, Familias y Códigos

	INSUMOS			ORIENTACIONES		
INTRA CULTURAL	DE DENTRO	Familias	Códigos	HACIA ADENTRO	Familias	códigos
		Principios orientadores	Unidad Tierra/territorio Cultura Autonomía Plan de vida		Proteger los principios orientadores	Vínculos afectivos/íd. Procesos simbólicos Cultura <u>mit</u> / ritual Dinamizar <u>proc</u> (ORG. SOCIAL)...
		Espacios y modos propios	Asamblea <u>Com</u> desde la práctica Participación <u>Comunitariedad</u> Estilos (<u>creat</u>)... Lengua		Fortalecimiento	(PERFILES) cronotopos <u>organización pol</u> Compromiso Acción / movilización...
		Riesgos y contradicciones	<u>Org.</u> Política Cronotopos Estructuras productivas ...		Proteger la existencia y la diferencia étnica <i>F(x) Protección</i>	
FRONTERA		Experiencias y alianzas	Cooperación confrontación		Crece	Red <u>Panindigenismo</u>
INTER CULTURAL	DE FUERA	Epistemologías	Modemidad ...	HACIA AFUERA	Cambiar representaciones	Discurso Confrontación cooperación
		Espacios y modos apropiados	Tecnologías Estilos (<u>entret.</u> , <u>creati</u>)...			
		Riesgos	Representaciones Emplazamientos		Cambiar emplazamientos en el campo social (empoderar)	RECONOCIMIENTO PODER

Fuente: elaboración propia

Entre las virtudes del software analítico AtlasTi, al trabajar con amplios volúmenes de información, está el elemento de *sorpresa*. Distintas posibilidades (coocurrencias de códigos, relaciones lógicas, hipervínculos, valores de repetición y textualidad sintagmática) permiten vincular sentidos, observar contradicciones, ampliar en suma la capacidad interpretativa. La revisión recurrente de los documentos primarios exigió completar la tabla de códigos con nuevos indicadores, códigos libres que posteriormente fueron organizados en red, dando “densidad” a los grupos y familias de códigos, a los significados.

Entre las limitaciones del software, cabe destacar uno fundamental, que tiene que ver con la lógica cartesiana y sucesiva que caracteriza el pensamiento científico occidental. Se aprecia claramente, por ejemplo, en las posibilidades que ofrece para crear vistas de red. Las líneas rectas son la única posibilidad de vinculación. A conduce a B, viceversa o simultáneamente. No se permite la redundancia cíclica, no se contempla autoalimentación, no se puede circunvalar ni graficar operaciones matemáticas de teoría de conjuntos. De modo que la representación gráfica de un acontecimiento indígena va a estar limitada a la estructura epistemológica occidental, lo cual reduce su realidad.

7.3. RESULTADOS

Los resultados obtenidos responden al análisis de categorías que explican la interacción entre los grupos para autodefinirse y *nombrar al* otro, que ofrecen una visión ontológica sobre las formas en que se limitan las diferencias intraculturales frente a la interculturales y, sobre ellas, se re-construye la estrategia de acción.

En las sesiones colectivas se orientaron ciertos puntos que se debían consensuar, si bien se fueron modificando *ad hoc* en función del avance concreto y el desarrollo de cada una de las mingas y sus conclusiones. Finalmente, se fueron estructurando los sentidos obtenidos en los siguientes ámbitos, que son los que se van a seguir para presentar el análisis:

Pragmático³⁷⁴:

- DIAGNÓSTICOS
- PERFILES
- CONTRADICCIONES

Reflexivo³⁷⁵:

- PRINCIPIOS ORIENTADORES
- DEFINICIONES
- OBJETIVOS / SENTIDOS /

Constataciones:

- Estrategias discursivas
- Estrategias interactivas

7.3.1. Un apunte sobre el proceso de la minga

Repasamos brevemente los aspectos principales de cada encuentro. La estructura presentada comienza por los diagnósticos debido a que las mingas se iniciaron con la actualización de la situación, la memoria que les ha llevado a donde están (su emplazamiento actual), la visión que tienen de esa posición relativa respecto a sí mismos, su comunidad y el mundo que les rodea (representación). En esta mirada a la situación, hay un **énfasis fundamental en la crítica a los aspectos económicos e instrumentales**, también en la **crítica a los procesos**, mientras se da una **valoración positiva de la estructura organizativa** y su vinculación con la comunicación (tanto por

³⁷⁴ En coherencia con el planteamiento de la investigación desde la práctica, los sentidos se construyen a partir de la interpretación de la realidad. El primer paso es, así, la recopilación y puesta en común de las experiencias, el análisis diagnóstico y la aspiración del cambio deseable.

³⁷⁵ La teoría de los marcos de acción social intenta explicar la construcción de referentes y significados a partir de la lucha sobre la producción y movilización y contramovilización de ideas y sentidos. Es un ejercicio de comunicación en el que, en este caso, el objeto no ha sido tanto una situación social, sino la misma dinámica comunicativa, puesta como campo de lucha sobre la que construir significados para la acción. En este apartado no se trata tanto de ofrecer una descripción tipológica de la comunicación indígena –apuntada en las experiencias–, sino un intento de comprender su dinámica.

la apuesta del movimiento por ésta, como en el sentido contrario, por la contribución de los procesos comunicativos a la reconfiguración y mejora de la organización política³⁷⁶)

Su autorrepresentación inicial es, a grandes rasgos, esta:

- i. Son empíricos (falta conocimiento)
- ii. No tienen recursos (falta poder material)
- iii. Hay cierto desgaste y aculturación (falta fuerza identitaria)
- iv. En positivo, han desarrollado un proceso que ha contribuido profundamente a la memoria y la unidad.

En las primeras mingas se aprecia también una dependencia de las orientaciones de la organización político social, del CRIC y las asociaciones, se espera de ellas que orienten las prácticas de comunicación a partir de los principios básicos del movimiento indígena. Así, en la Minga de Caldon, se atiende con profusión a las *experiencias* previas de construcción de otros programas curriculares, y se revisan los *principios* fundacionales de la organización: Tierra, Unidad, Cultura, Autonomía.

La minga de Silvia (territorio misak, Cauca), una de las más exitosas en términos de participación, desarrolla las preguntas orientadoras, las *motivaciones* para tener un sistema de comunicación. Comienza en ese momento el proceso real de conceptualización de la comunicación para los pueblos indígenas -que no obstante fue una cuestión transversal, presente en todos los encuentros-. A partir de aquí los talleres se reconceptualizan y pasan a llamarse Mingas de Pensamiento, intentando dejar patente que no se trata de una capacitación, es una construcción colectiva de un Sistema.

En la minga regional de Bodega Alta (Caloto, Cauca) se trabajan las *funciones* de la comunicación. Se sistematizan los siguientes sentidos principales –se aprecia la doble dirección *hacia adentro/hacia afuera*:

³⁷⁶ Se tiene a gala que el debate continuado y la exposición a la luz colectiva, asamblearia, de todos los aspectos que rodean a la organización, es fuente de control social. La función de vigilancia, el “cuarto poder”, no la componen los medios de comunicación que usan, sino la propia interacción comunicativa.

- a. “Desarrollo y fortalecimiento de la comunidad
- b. Generadora y transmisora de conocimientos
- c. “Construcción de explicaciones frente a situaciones propias de la vivencia de los pueblos” (construcción de sentidos comunes, de marcos de interpretación de la realidad)
- d. Propositiva, generadora de propuestas
 - i. “Investigación”.
 - ii. Investigación propia como generadora de memoria
 - iii. **“APRENDER HACIENDO”: CAMINAR LA PALABRA.**
(orientación a la acción)
- e. Resistencia
- f. Lograr la armonía (restablecimiento del orden como fase inaugural para el resto de los procesos...)
- g. Visibilización” (*extracto de la sistematización de la minga de Bodega Alta*)

Para la minga regional de Cerrito, Valle del Cauca, en mayo de 2012, ya se tenían orientaciones definidas sobre el perfil del comunicador indígena (deseado) y las *capacidades* que se espera de ellos, según las necesidades que se detectadas. Después de varias sistematizaciones, se han fijado ya los puntos de partida (diagnósticos, necesidades, posibilidades...) y los *objetivos estratégicos*. Se empiezan a plasmar en las sistematizaciones cuales son los temas más repetidos, las necesidades expresadas más acuciantes, las complementarias, las preocupaciones formativas.

La minga regional de Cajibío, Cauca, recopila una serie de *perfiles* del comunicador, que se pueden agrupar en los siguientes:

- Los mediáticos –difusores-
- Los organizativos políticos -estrategas-
- Los organizativos sociales –intelectuales- (investigadores de la cosmovisión, del mantenimiento de la lengua, etc)
- Los trabajadores sociales –comunitarios- (recopiladores de diagnósticos, dinamizadores de procesos y facilitadores de espacios de interacción y vínculos intersubjetivos)
- Los movilizadores –activistas-
- Los pedagogos

Esta minga incorpora ya una orientación hacia la ampliación de espacios autónomos de comunicación, y hacia el reconocimiento por parte de las autoridades nacionales. Comienza a ganar terreno la discusión sobre la *política pública*.

Los distintos eventos realizados posteriormente –los dos Foros Nacionales por el derecho a la Comunicación Diferencial; los encuentros de seguimiento de la I Cumbre Continental de Comunicación Indígena; las inclusiones en los documentos de debate con el Gobierno en las mesas de concertación; también la II Cumbre Continental, etc, incluyen esta nueva orientación de plantear las políticas públicas con enfoque diferencial –étnico- primero y transnacional, después: no sujeta a las leyes coyunturales de medios o de cada país, sino en la búsqueda de marcos normativos orgánicos que incluyan rubros específicos para los pueblos indígenas.

El proceso constructor de consensos:

Se observa cómo las mingas van contribuyendo a la maduración del pensamiento, abriendo nuevos interrogantes, nuevos debates, incluyendo temas silenciados, incorporando la realidad vivida de la modernidad y las relaciones interculturales sobre la base inicial del deseo utópico de un mito de armonía. Conforme se afianzan los consensos, la Comunidad de Sentido, se revisan de nuevo los principios, las orientaciones, los significados, para reconstruir esos consensos con mayor densidad (más insumos, más relaciones, más elementos) y mayor afinación (en la redefinición crítica). Todo se critica y se debate, a lo largo de las mingas. Eso es lo más interesante, los consensos han debido superar un sinnúmero de “interpelaciones”, y ni siquiera entonces

quedan cerrados. Los sentidos quedan, así, firmemente sujetos tanto a la Realidad (las praxis), como a la Proyección (la orientación del Plan de Vida o el Buen Vivir de cada pueblo)

Contradicciones en el proceso: Participación

Sin embargo, pese a la retroalimentación procesual, se detectó una **carencia** en uno de los aspectos de la participación. Dado que los integrantes de las mingas eran un puñado de representantes de cada zona, se planteó la forma más eficaz para tener una devolución sistemática de todas las fases y de todos los resultados hacia las comunidades, para poder retroalimentar cada fase siguiente con los aportes locales, de quienes estando representados no estaban físicamente reunidos. Se consensuó que uno de los orientadores se encargaría de la elaboración de los informes sobre los avances de proceso, que difundiría a través de las emisoras y de las autoridades. Las emisoras difundirían a las comunidades y las autoridades difundirían a los cabildos. Sin embargo, las distintas prioridades, la realidad de la acumulación de trabajo y cierta tendencia a la jerarquización en los liderazgos dejaron esa tarea inacabada. En la mayoría de las ocasiones los participantes no pudieron incorporar al debate los resultados de las reflexiones de las distintas comunidades, al respecto. Sí se desarrollaron cuñas y reportajes radiales sobre el currículo en comunicación propia, en momentos ya muy avanzados de su construcción.

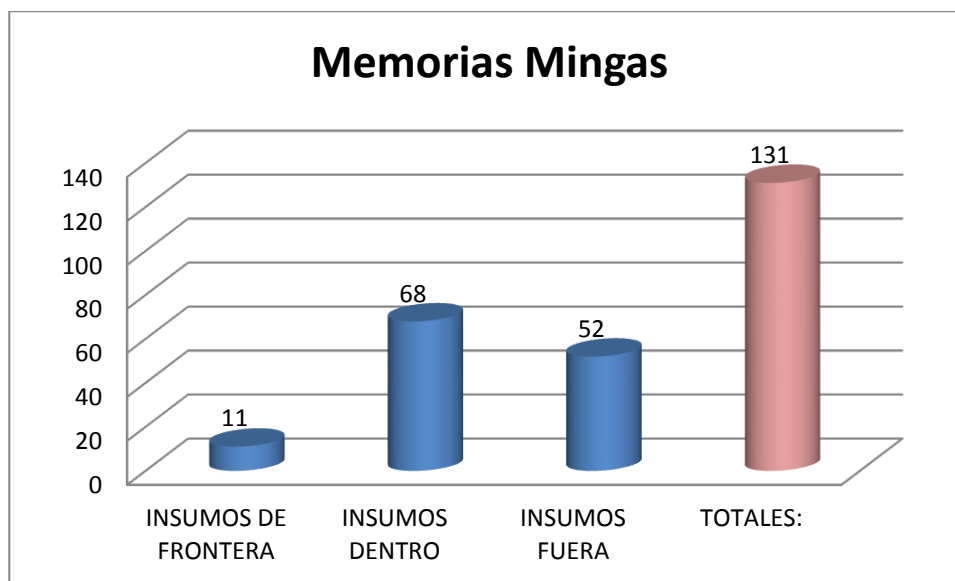
7.3.2. Un apunte cuantitativo:

El tratamiento informático permite tener una primera aproximación cuantitativa al discurso que se moviliza en las mingas y en las demás socializaciones (Cumbres, Foros, etcétera), para conocer cuáles son los diferentes temas y ejes en los que los participantes han dialogado con mayor o menor énfasis.

En cuanto a las categorías intra e interculturales, sobre el eje de los insumos (los elementos que constituyen el campo de la comunicación), los participantes en las mingas de pensamiento muestran una inclinación a considerar fundamentalmente las

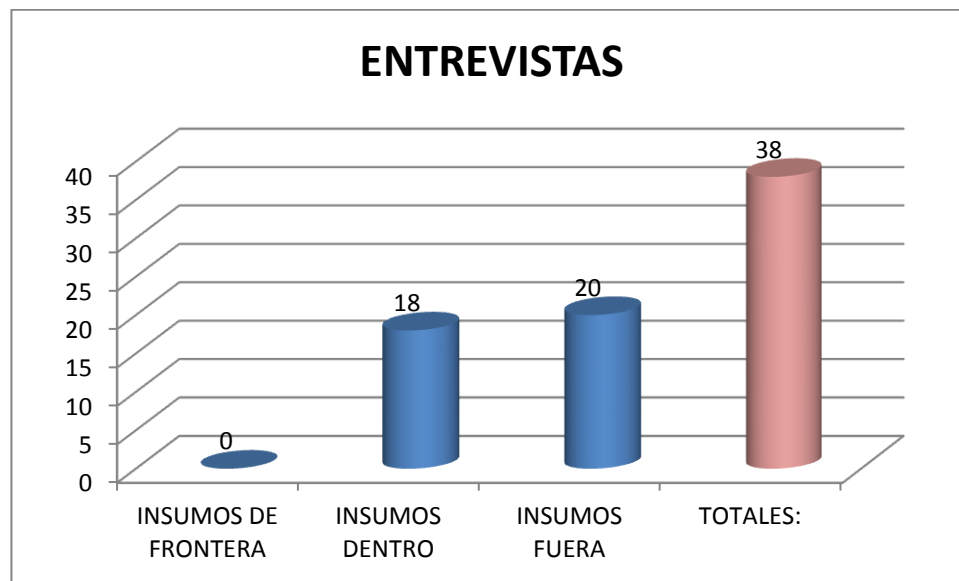
prácticas ancestrales y los modos considerados originarios de la comunicación. Existe un diálogo sobre Insumos de Fuera bastante amplio, en relación con el anterior, con 52 intervenciones que se refieren en general a los medios de comunicación de masas, en ese momento independientemente de la valoración que se haga de los mismos.

Figura 16. Referenciación intra e intercultural. Relación cuantitativa 1.



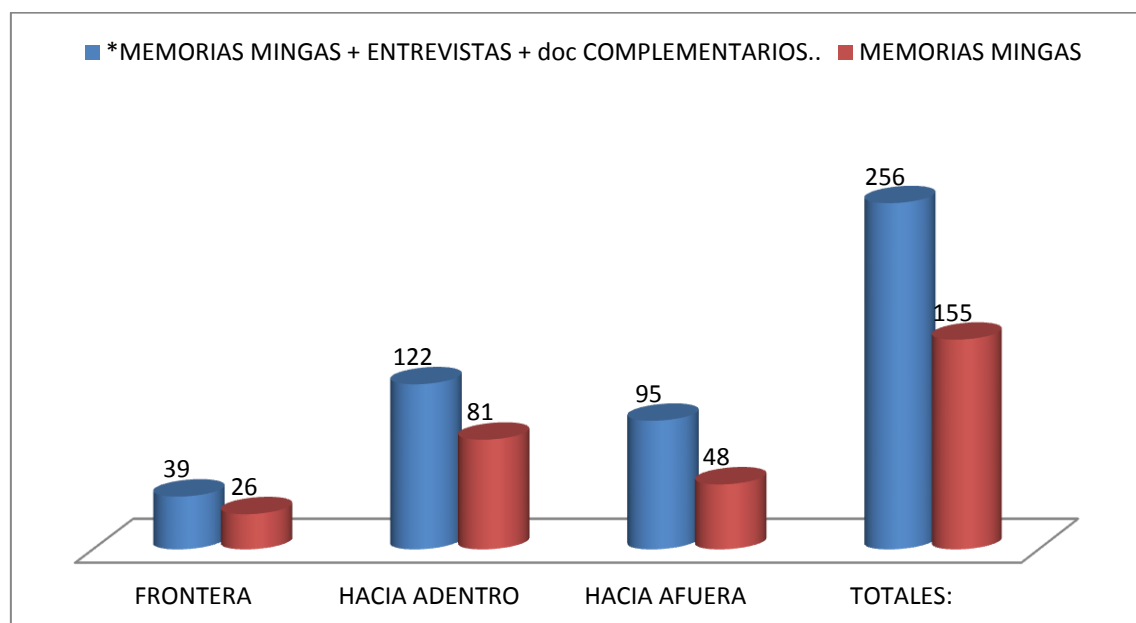
Comparando estas intervenciones con los aportes de los informantes clave entrevistados, se observa cómo estos últimos equiparan en sus definiciones y diagnósticos las categorías intra e interculturales (18-20). Se trata en el caso de estos actores de líderes de organizaciones indígenas, comunicadores con responsabilidades en redes y medios representativos, e intelectuales relacionados con la comunicación indígena, pertenezcan estos a alguna etnia originaria o no.

Figura 17. Referenciación intra e intercultural. Relación cuantitativa 2.



En cuanto a las categorías intra e interculturales sobre el eje de las orientaciones de las prácticas –las funciones de la comunicación indígena–, la herramienta de análisis cuantitativo nos ofrece este gráfico:

Figura 18. Prospección práctica. Relación cuantitativa 3.



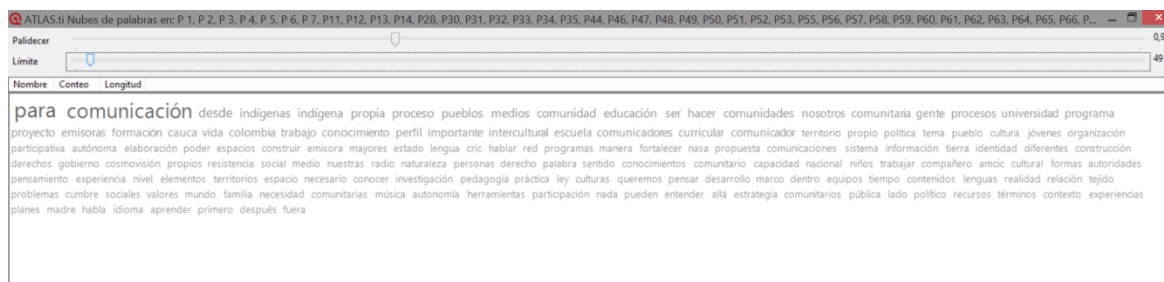
Se establecen dos parámetros en relación con los documentos analizados. En rojo, las orientaciones de las que se habla en las mingas de pensamiento realizadas. En azul, el total de las intervenciones recogidas, sumando las entrevistas y los documentos

complementarios para este análisis: intervenciones individuales en las Cumbres y Foros, y relatorías de trabajo de la Escuela de Comunicación de la ACIN.

Se observa de nuevo cómo el componente intracultural se debate con más énfasis que el intercultural (en una relación 52,2 – 30,9%). Pero la comparativa se completa y se hace más interesante al observar la diferencia porcentual entre uno y otro conjunto de documentos. En aquel conjunto (en azul) que incorpora a los líderes de la organización y a los comunicadores más relevantes e intelectuales –los entrevistados- y las personas que han intervenido individualmente en las Cumbres y Foros –más involucrados en los espacios de reflexión sobre la comunicación indígena- se aprecia un equilibrio mayor a la hora de debatir sobre funciones orientadas a las comunidades (47,6%) y las orientadas a la sociedad general (37,1%). Conforme se profundiza en la estructura organizativa, parece darse una mayor tendencia a la preocupación por los aspectos inter-culturales.

Alrededor de la frontera, los parámetros cuantitativos son similares. Las tensiones que la conforman, entre el adentro y el afuera, son prioritarios: no existe una preocupación acuciante sobre la delimitación de la frontera étnica, según el número de diálogos al respecto. Hay que acercarse cualitativamente a este concepto para extraer más significados.

Estas cuantificaciones se realizan sobre los códigos contruidos para interpretar la realidad que se investiga. Se puede comparar con la literalidad de los discursos formulados en las mingas de pensamiento. Para ello, el Conteo de Palabras del software AtlasTi nos facilita la recopilación de los términos más repetidos –en las transcripciones y sistematizaciones-, lo que nos permite ahondar en las preocupaciones fundamentales de los participantes en las mingas de pensamiento sobre comunicación.

*Figura 19. Nube de Palabras*³⁷⁷

Una preposición abre el conteo. El objetivo, el “para”, es el fundamento del movimiento indígena, la orientación que se da a todos los procesos, reflexivos o praxiológicos. El sentido instrumental que los indígenas caucanos dan a la comunicación significa que la organización ha penetrado profundamente en las comunidades y ha solidificado una Comunidad de Sentido alrededor de su objetivo prioritario: proteger la vida de los pueblos.

La orientación “para algo” se completa con la siguiente preposición “desde”. Como se apuntaba previamente, ya de forma tentativa se puede suponer el fundamento identitaria a partir del cual se piensa el “mundo posible” de la comunicación indígena.

En cuanto a los temas más debatidos, encontramos un primer insumo de dentro: la comunitariedad. Comunidad, comunidades, comunitario/a(s) son los términos más repetidos, con mucha diferencia respecto al resto (más de mil veces repetidos). Continuando con esa línea argumental interna, los términos “proceso(s)” continúan el ranking, reducidos ya a la mitad. Y en tercer lugar del escalafón, un insumo de fuera: “medio(s)”, con 404 apariciones. A este término hay que añadirle su correlativo principal en la práctica indígena: “Radio” y “emisora(s)” suman 409 apariciones, lo que coloca la preocupación sobre las tecnologías y los medios de comunicación en el segundo puesto.

A larga distancia se agrupan distintos términos que aparecen en una cantidad de repeticiones similares: “Tierra” y “Territorio”, “Naturaleza”, “Conocer/conocimiento”,

³⁷⁷ Se adjunta la representación gráfica simplificada (nube de palabras) del archivo generado en excel con la explotación cuantitativa del discurso: los totales, porcentajes y variaciones de términos por cada Documento Primario. Se presenta la nube de palabras referida exclusivamente a las mingas de pensamiento.

“educación”, “Cultura”, “Vida”, “Participativa/Participación”, “Lengua(s)”, “Intercultural” – todos ellos relacionados con los *principios orientadores*–; “Práctica”, “contexto”, “necesario/necesidad” y “problemas” –estos relacionados con los *diagnósticos*– y “Propuesta” “Proyecto”, “Organización”, “ley”, “derecho(s), “política pública” y “CRIC” –relacionados con el *desarrollo del Sistema proyectado* dentro de la organización social–.

Se completa la lista con una serie de términos que aportan también a la aproximación preliminar de aquello que sobre lo que se ha reflexionado:

JÓVENES: 124

PODER: 120

INFORMACIÓN: 100

RESISTENCIA: 100³⁷⁸

COSMOVISIÓN: 95

NATURALEZA: 88

ESPIRITU/AL/IDAD(ES): 85

AUTORIDADES: 80

EXPERIENCIA(S): 120

EQUIPOS: 66

RECURSOS: 52

RELACIÓN: 65

VALORES: 62

FAMILIA: 60

³⁷⁸ Se observa que otros términos relacionados como “defensa” y “defender” apenas suman 40 apariciones. Parece consolidado el proceso de re-nombramiento que ha consensuado el término “resistencia” como preferido para referir actitudes y acciones de confrontación entre lo intra y lo intercultural.

7.4. MARCO PRAXIOLÓGICO DE LA COMUNICACIÓN INDÍGENA

7.4.1. Diagnósticos.

Antes del inicio de las Mingas de Pensamiento, durante la I Cumbre Continental de Comunicación Indígena realizada en La María (2010), el grupo de trabajo nº 1, dedicado al Acceso y Uso de los Medios de Comunicación de masas, realizó un diagnóstico de la situación general de la comunicación indígena reflejado en la siguiente sistematización, que se socializó posteriormente en las Mingas:

Problemas/necesidades:

- Internet: falta de acceso (sólo el 30% de las comunidades en Colombia estaban conectadas a internet) y conocimientos, sobre todo en el entorno rural. Está privatizada –apenas cuentan con accesos públicos gratuitos-. Altos costes de equipos y servicios.
- Televisión: Invisibilidad de temática indígena. Falta de pluralidad. Inexistencia de canales y emisoras indígenas y ausencia general de capacitación.
- Radio y Televisión: Dificultad para conseguir licencias; desconocimiento para producir contenidos y gran dificultad de sostenimiento económico.
- Cine: falta capacitación. Falta apoyo público a la producción y distribución indígena. Desencaje entre la producción indígena y el “gusto” no indígena.
- Prensa: (occidental): no hay derecho a réplica. Manipulación. (indígena): falta de capacitación, Dificultad para publicar la Actualidad.
- Naturaleza: profanación y apropiación de multinacionales. Pérdida de vínculos por desplazamiento y migración
- Asamblea: Reducción de participación, inseguridad. Mitificación del líder.
- Familia: reemplazo de sus funciones por los medios de comunicación de masas.

Las soluciones planteadas se orientaron en dos vías:

- CAPACITACIÓN PROFESIONAL Y FORMACIÓN EN DERECHO DE/A LA COMUNICACIÓN
- EXIGENCIA DE CAMBIO DE POLÍTICAS PÚBLICAS PARA LOS PUEBLOS INDÍGENAS.

Una vez comenzadas las mingas, en 2011, los diagnósticos fueron similares. Estos se basan en la observación de las experiencias comunicativas a las que tienen acceso, las situaciones cotidianas. Se suman los apuntes realizados por distintos tipos de participantes: autoridades, representantes de colectivos de jóvenes, de mujeres, líderes espirituales, líderes de la organización, representantes de etnias de otros territorios y aliados (colaboradores externos al movimiento indígena).

El primer diagnóstico se sistematiza de la siguiente manera: las *citas* textuales se relacionan con el área *temática* general del que se habla, recogido en las siguientes: Medios, Industria Informativa, Capacitación (formación profesional), Políticas Públicas (PP), Comunicación y Organización Política, Organización Social y Campo Discursivo de la Comunicación Propia (CP). La codificación abierta de *problemas*, soluciones y aportes se incorpora como Códigos Libres a la estructura de análisis en AtlasTi.

1. Debilidades: Obsolescencia programada

Figura 20. Tabla: Diagnósticos. Debilidades. Minga de Silvia.

CITAS	TEMA	PROBLEMA
1. “Todas las emisoras sufren del problema económico para pago de servicios y sostenimiento de los comunicadores”.	MEDIOS POLÍTICAS PÚBLICAS (PP)	Financiación
2. “La formación que demandan a nivel técnico para el manejo de los equipos de las emisoras para la producción radial”.	MEDIOS PP Capacitación	Formación técnica

3. “Problemas de redacción para producir una noticia por ejemplo”. “falta, por ejemplo, el lenguaje escrito. Falta bastante dentro de las comunidades indígenas. Pero no con mucha técnica, pienso que ya la presentación y la forma es un detalle importante pero no trascendental. En cambio falta la dinámica de escribir nuestro pensamiento, de escribir como vemos la realidad es, de contar que pasa en las comunidades. Es necesario, a veces nos limitamos a la comunicación oral y son necesarias las memorias. Es urgente. Pienso que hay que fortalecer un la parte de la escritura, y la lectura y la interpretación sobre todo”.	MEDIOS Capacitación	Formación lingüística y técnica
4. “En infraestructura y equipos tenemos que ya son obsoletos, algunas emisoras tienen las consolas botadas, los mismos cabildos con recursos propios han tenido que comprar nuevos equipos, hacer ellos mismos el mantenimiento de las antenas, el pararrayos ya no sirve en varias emisoras”.	MEDIOS POLITICAS PÚBLICAS	Brecha tecnológica (acceso y renovación)
5. “El espectro electromagnético, en donde el gobierno está cobrando tarifas altas para emitir las ondas hercianas”.	PP INDUSTRIA INFORMATIVA	Financiación + Reconocimiento de derechos
6. “Los gobernadores han firmado resoluciones con desconocimiento de lo que implicaba en cuanto a obligaciones de pagos con el gobierno”.	PP MEDIOS	Reconocimiento de derechos Estructura política
7. “También lo de Sayco y Acinpro (<i>recaudadores de derechos de autor</i>) nos lo están cobrando a pesar de que los cabildos dicen que no debemos pagar esto”.	PP INDUSTRIA INFORMATIVA	Financiación + Reconocimiento de derechos

8. “Las autoridades no se han apropiado de los procesos de comunicación, en cuanto a recursos algunos no apoyan a las emisoras a pesar que de los recursos de SGP (Sistema General de participaciones) que reciben los Cabildos, se puede”.	COM. Y ORGANIZ. P. MEDIOS	Estructura política Sentimiento de pertenencia
9. “Casi en la mayoría de los territorios no se cuenta con comunicadoras, de allí la necesidad de motivar a las mujeres para que participen activamente de este proceso. En el Norte hay varias coordinadoras mujeres”.	ORG. SOCIAL	Brecha de género Participación
10. “La autoridad, los cabildos, los consejos regionales, tienen que darle cuenta este tema o nos acaba matando. Porque? porque habiendo tanta tecnología, Internet por todas partes, los niños chiquitos metidos en Internet, no sabemos lo que están aprendiendo... no lo sabemos”	ORG. SOCIAL	Brecha generacional Control
11. “La necesidad de reafirmar nuestro proceso de comunicación”	COM PROPIA (CP) PP	Poder Reconocimiento

Fuente: elaboración propia a partir de la sistematización

Para solucionar estos problemas hallados, se realizan varias orientaciones iniciales:

Figura 21. Tabla: Recomendaciones. Minga de Silvia

CITAS	TEMA	SOLUCIÓN
“...Por esto se hace necesario negociar una política pública diferencial con el gobierno en donde abordemos todos estos temas.”	POLÍTICA PÚBLICA	<i>Apropiación sostenible</i>
“También negociar el mantenimiento de las instalaciones y equipos “.	PP Medios	<i>Financiación</i>
“Trabajar a mayor profundidad el derecho propio y ley de origen”.	COM. PROPIA (CP)	<i>Legitimación</i>
“Otra recomendación es no olvidarnos de los niños, formar a nuestros niños y niñas de las escuelas, para que su voz sea escuchada. Visitar los hogares	ORG. SOCIAL	<i>Fortalecimiento social Participación</i>

comunitarios y preguntarles algo a los niños. Preguntarles lo que piensan de nuestra cultura, sobre el conflicto, etc”.		
“Mayor independencia de los comunicadores respecto de las organizaciones y el poder”	COM. Y ORG POLÍTICA	<i>Responsabilidad comunitaria</i>

Fuente: elaboración propia

En estos primeros diagnósticos orientados³⁷⁹, se observa que la principal fuente de preocupación tiene que ver con las Estructuras productivas e instrumentales, insumos que han sido incorporados “desde Fuera” y apropiados sin un marco legislativo negociado que lo regule. Preocupa especialmente la insostenibilidad económica de los medios que ya poseen. Por un lado valoran el riesgo de defraudar a las comunidades que los sienten como “propios”, parte de sus pertenencias; por otro lado, entienden la dificultad de dar el salto a nuevos medios, sin poder consolidar ninguno. Por eso también las primeras recomendaciones van en este sentido: negociar con el Estado el acceso y sostenibilidad de las tecnologías de la información. Por orden cronológico, las diez primeras intervenciones de la primera minga –de exposición de la situación y de las experiencias- tuvieron que ver, todas, con los medios de comunicación masivos.

P 1: A1Dia1_disco0.docx - 1:97 [Nos falta la parte de la infra..] (100:101)³⁸⁰

Nos falta la parte de la infraestructura, mejorar en eso. Las emisoras van a cumplir 10 años que nos las entregaron, pero ya los equipos no son lo mismo, muchas consolas no funcionan y están botadas por ahí y los cabildos, con sus propios recursos, han tenido que conseguir las nuevas, y el mantenimiento de las antenas, los pararrayos ya no sirven...

³⁷⁹ En la Minga de Silvia se pidió expresamente a los participantes que elaboraran un diagnóstico de la situación de la comunicación indígena.

³⁸⁰ La extracción de las citas se realiza tras la aplicación de las herramientas de análisis proporcionadas por el software AtlasTi, versión 7.5.7. Su codificación cuenta con los siguientes elementos: número del documento primario analizado, el título del archivo –en ocasiones el nombre del entrevistado, pero también puede ser el título de una fase de las mingas, o el nombre de un documento complementario-. Posteriormente, se registra nuevamente el número de documento y el número de la cita. Después se encuentran las primeras palabras que la identifican y el número de párrafo.

Hay que seguir insistiendo al gobierno, hasta el momento no hemos tenido respuesta. No nos garantizaron los mecanismos para sostenerlas, las tiraron ahí.

El diagnóstico sobre las dificultades de sostenibilidad (falta de recursos económicos, equipos materiales obsoletos, conocimientos obsoletos y situación de a/ilegalidad) no es único del Cauca. Se puede cotejar con los problemas que relatan en todas las regiones indígenas colombianas y en muchos otros países: Chile, México, Guatemala, Perú... Esto, sólo por dar ejemplos que se repitieron tanto en la primera como en la segunda cumbres continentales. Llama la atención que se refieran a países donde las leyes de comunicación no asumen la proporcionalidad en el reparto de las estructuras productivas, materiales e inmateriales... Un caso ejemplar: una emisora exitosa, que ha cumplido su misión de revitalización idiomática y apropiación del medio por parte de la comunidad, adolecía de similares problemas, que relataba Germán Ake, maya de Yucatán, en la II Cumbre, en Oaxaca, 2013.

P207: relatoría extendida .doc - 207:2 [A los jóvenes les da pena habl.] (112:112)

Un grupo de jóvenes que practicamos deporte se nos ocurrió la idea de poner una radio. A los jóvenes les da pena hablar su lengua... Pero empezó el 12 de enero de este año, la comunidad se sorprendió, y como los jóvenes tienen su celular y les dijimos que ya había radio, también la pueden escuchar ahí, empezaron a escuchar. Hay un 90, 95% escuchando la radio, de 3500 habitantes, adultos más los niños. Como sabemos cuesta mucho poner una radio por los permisos, así que no tenemos permiso, tenemos incertidumbre de lo que nos pueda pasar. Checamos estaciones, frecuencias, y colgamos nuestra estación, tiene una cobertura de 2 kms. a la redonda, cubre bien a la comunidad. Pero necesitamos saber cómo hacer que la radio sea legal o cómo hacer que no nos la cierren.

Además de los problemas materiales, en cuanto al nivel interno de los diagnósticos, la crítica de las Mingas se desplaza hacia la organización política. En Colombia, dado el rol de estas como Autoridad Especial reconocida por el Estado, se les arroga el poder negociador y se critica su criterio.

Por último, en cuanto al nivel discursivo producto de la interacción simbólica, se reflejan los problemas derivados de las carencias en cuanto a participación. La comunicación puede ser mediadora de problemas cotidianos en las comunidades, y

estratégicos en las organizaciones, y “no se está abordando correctamente” en estas funciones (Jorge Caballero e Inocencio Arias).

2. Fortalezas. “Cualquier indígena es un comunicador”

El aspecto constructivo y “estructurador” (Grupo GUCOM) –del campo Comunicación Indígena- se recoge también en el diagnóstico de las fortalezas, los insumos con las que cuentan los comunicadores.

Figura 22. Tabla: Fortalezas.

CITA	TEMA	APORTE
“Se cuenta con personas que trabajan voluntariamente (<i>en las emisoras</i>) a pesar de las obligaciones que tienen en sus hogares”.	ORG. SOCIAL MEDIOS	Compromiso
“Se están visibilizando nuestros procesos, ya que el sistema masivo de comunicación no lo hace, si lo hace es de manera folclórica. Tampoco les interesa visibilizar nuestros valores ya que estos responden a intereses capitalistas”.	CP	Representación
“A través de nuestras emisoras concientizamos a nuestra gente de la importancia del idioma, incluso hoy hay gente que se avergüenza de nuestro idioma pero son pocos. A través de las emisoras esto ha sido un gran logro”.	MEDIOS ORG. SOCIAL	Refuerzo cultural Toma de conciencia
“Hemos compartido nuestra experiencia con otros procesos de comunicación, está retroalimentación ha posicionado la red AMCIC en el Cauca y a nivel nacional. Ahora las emisoras de otras regionales están llamando al CRIC para que les	COM y ORG POLÍTICA CP	Red, alianzas

apoyemos en su proceso. Tienen esperanza en lo que estamos haciendo, esto hay que aprovecharlo para acercarnos. Este año uno de los propósitos es posicionarse como red AMCIC con las 32 emisoras”.		
“Estos procesos de comunicación también han logrado una formación de nuevos relevos generacionales, hoy muchos comuneros que estuvieron en las emisoras comunitarias ya están ocupando cargos de liderazgo, están generando comunicación desde otros espacios.”	ORG. SOCIAL COM Y ORG. POLÍTICA	Liderazgo Sostenibilidad
“La mayoría de comunicadores y comunicadoras son jóvenes”.	ORG. SOCIAL	Sostenibilidad
“Hay conciencia de que somos comunicadores y no locutores tenemos la tarea de concientizar nuestra gente, para defender nuestros procesos. Somos comunicadores para la verdad y la vida”.	CP ORG. SOCIAL	Compromiso Toma de conciencia
“Aunque el cabildo a veces no marcha por donde debe ser, no hemos entrado a chocar sino que comunicamos a la comunidad y hacemos entrar en razón a nuestras autoridades. Ejemplo: foros radiales en donde se invitaban ponentes para que se hiciera el debate sobre un tema importante para la comunidad”	COM Y ORG. POLÍTICA ORG. SOCIAL	Refuerzo del sistema social Refuerzo organizativo

Fuente: elaboración propia a partir de la sistematización

Se advierte para empezar una menor fijación con los medios. Las fortalezas tienen que ver sobre todo con la organización social y política de las comunidades y con los principios orientadores de las filosofías indígenas. Los medios son una debilidad impuesta al indígena desde una inequitativa relación de poder, por un sistema externo que entrega pedazos. La fortaleza es el carácter comprometido, crítico y comunitario de

sus comunicadores. Se traza un **perfil** inicial del comunicador indígena *real*, el que los propios comunicadores constatan a partir de sus experiencias:

Es un comunicador empírico, que ha aprendido haciendo y por eso tiene carencias formativas, que cuenta con equipos obsoletos y poco apoyo estructural, voluntario, comprometido con la revalorización de su cultura y el fortalecimiento de los vínculos identitarios de su comunidad y que cumple una función de vigilancia y control sobre las organizaciones políticas.

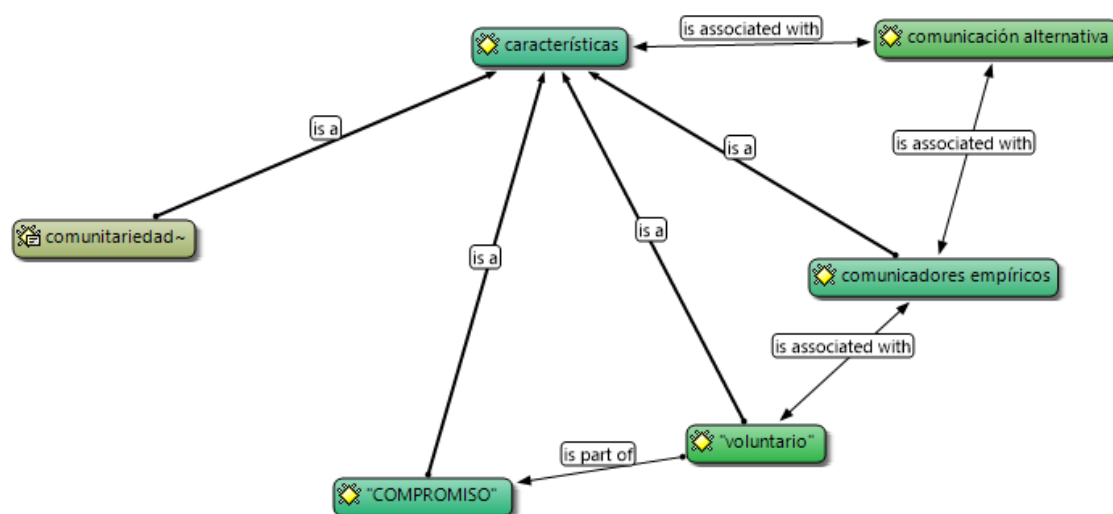
7.4.2. Perfiles existentes y características: el marco de lo comunitario

Cierto que hay poca literatura que sistematice el Campo de la Comunicación Indígena. Existe un manual que ha intentado cumplir una función formativa para los comunicadores empíricos de entornos indígenas rurales, emisoras comunitarias, etcétera. Se trata del Manual publicado por Servindi (2008). Entre otras cosas, aporta una serie de características del comunicador indígena, muy en consonancia con el perfil detallado previamente, y que se resumen en estas:

- 1- Es Vocacional
- 2- Es Autodidacta
- 3- Es Praxiológico
- 4- Utiliza la lengua propia
- 5- Trabaja en pro de un interés social
- 6- Es un agente comunitario.

Rasgos, varios de ellos, comunes a la comunicación alternativa o comunitaria, o del llamado Tercer Sector, campos de los que parecen sacar el esquema de referencia de sus características (por su función social, por el carácter voluntario y autogestionario – sin ningún reparto de beneficios-, de propiedad colectiva... (Meda, 2014))

Figura 23: Características preliminares³⁸¹



En una primera impresión, podría parecer que es la lengua la que diferenciaría a la comunicación indígena de la comunitaria o alternativa. Es uno de los aspectos étnicos, aunque consideramos que no es la diferencia más considerable, como intentaremos demostrar. No todas estas características indicadas por el manual de Servindi son reales en todos los entornos, ni necesariamente deseables algunas de ellas. Veamos, una por una, qué aspectos se debaten en los espacios indígenas analizados:

1. El aspecto **vocacional**, que en el Cauca se asocia con la **voluntariedad** del comunicador, corre el riesgo de confundirse con **Precariedad**. En una entrevista personal, el coordinador de Radio Libertad de Totoró, Luis Hernán Sánchez, aprueba la práctica no remunerada del comunicador indígena que se considera a sí mismo “comunitario” –en una visión muy asociada a la práctica de la comunicación “alternativa”–.

P62: ENTREVISTA LUIS HERNAN SÁNCHEZ.docx - 62:17 [el comunicador es voluntario. ...] (21:22)

El comunicador es voluntario. Está bien que lo sea, porque si yo tengo voluntad de hacer las cosas, así es que lo voy a hacer bien. Sé que no voy a traicionar a mi comunidad o que no voy a ir detrás de un sueldo, de unos

³⁸¹ De nuevo, el programa de análisis hermenéutico AtlasTi permite realizar representaciones gráficas textuales y semánticas a partir de los documentos, su codificación y el establecimiento de categorías jerárquicas (árboles) y operaciones lógicas (vínculos) entre todos ellos.

proyectos. Eso ya es parte de la comunicación comercial, si estoy en una emisora porque me pagan.

Si yo voy a ser un comunicador desde la base, primero tengo que pensar en todo lo que podía informar, en cómo voy a aportar al fortalecimiento cultural, que la plata viene después... si usted hace comunicación, usted tiene que tener en la huerta sus matas, que están comiendo... es necesario el dinero, el mundo cuadrulado nos lo pide a sí, pero si yo soy un comunicador comunitario no voy a poner la condición de estar si me pagan, si, si no me pagan, no.

Se expresa un temor bastante extendido, que afirma que los recursos económicos, el dinero, traen división. “El indio no necesita dinero” afirmó en una ocasión Graciela Bolaños, antes de matizar, “..no tanto”.

[Contenido para cita vinculada "34:28"]

Allá fuera hay mucha gente que se preparó pensando solo en el empleo y no para dinamizar procesos sociales, y ese es el problema, si te formas con una visión solo muy personal, ahí en la comunidad no vale. Estoy convencida que mientras uno siga trabajando por un bien común, si no hay espacio en el resguardo de uno, seguro que en otro lado lo necesitan. Seguro que vamos a tener mucho trabajo y no vamos a tener tiempo ni de estar con la familia. Y ese es otro problema.

Didier Chirimuscay, comunicador del pueblo Misak, también expresa ese temor: “En Comunicación estamos todos unidos... porque no hay dinero”.

Sin embargo, al ampliar la búsqueda a otros debates relacionados con este tema, otras opiniones expresadas en las mingas son contrapuestas.

- Se entiende la carestía de la tecnología:

Compañero Toribío: *cuando arremete la violencia, la gente a través de las encuestas ha dicho que la emisora ha servido mucho. Los cabildos le han dado importancia desde hace algunos pocos años, hasta con recursos han empezado a apoyar porque se dieron cuenta que era importante. Antes no era así.*

Dora Muñoz: *Las cámaras son caras, los recibos de la luz son altísimos, no se pueden pagar y les acaban embargando las cuentas a la ACIN, hay que pagar el espectro, los derechos de autor..., hay que sacar dinero de otros programas o toca hacer rifas para pagar porque no hay transferencias de recursos para comunicación.*

- Se atisba la posibilidad de que la comunicación indígena conforme un campo laboral, un proyecto de desarrollo posible para la permanencia en el territorio de las nuevas generaciones y su vinculación con su identidad y su pueblo:

Híper-vínculos:

<contradicts> 34:27 a veces se piensa también que ..

[Contenido para cita vinculada "34:27"]

A veces se piensa también que el empleo lo tiene la sociedad dominante, y no, el reto del trabajo y de crecer es dentro de los territorios.

Los comunicadores son comunitarios, no porque no cobren, sino porque toda su dinámica social lo es, es la comunidad la que les da el mandato de ejercer el oficio y vigilará su actuación. El compromiso es lo que les hace “comunitarios”. Y como personal comprometido, saben lo que cuestan las cosas y qué beneficios pueden traer en la organización social y política.

2- Esto se relaciona con la segunda característica expuesta en el Manual de Servindi: el **Autodidactismo**. Una realidad, entre los comunicadores “empíricos” del Cauca, pero que no siempre se considera positiva:

- Se contrapone al “voluntario” del “profesional”:

P50: EDWIN ALFONSO TRUQUER JOVEN.docx - 50:1 [integración de muchos procesos..] (3:3)

Los jóvenes a nivel nacional estamos despertando a la conciencia política y participativa. Hay algunas organizaciones de comunicadores juveniles muy recientes, a las que se les nota a la inexperiencia pero también las ganas que tienen.

También en otras regiones: Fernando Sarango, rector de la universidad intercultural Amawtay Wasi de Ecuador:

P67: FERNANDO SARANGO AWASY.doc - 67:1 [la organización está pidiendo ..] (40:41)

La organización está pidiendo eso. Queremos armar unos cursos en comunidades de aprendizaje para empezar, que versan sobre comunicación.

Es fundamental, nosotros necesitamos comunicadores aquí. Claro que hay compañeros que hacen ese trabajo, pero no de una manera coordinada, organizada; suelen ser voluntarios que lo hacen a su manera.

- Del mismo modo que se contrapone al “autodidacta” del “profesional”:

P 1: A1Dia1_disco0.docx - 1:58 [Hemos reconocido los errores, ..] (69:69)

Hemos reconocido los errores, y la gente también nos los ha reconocido, porque no hemos sido los profesionales que han llegado al medio de comunicación, sino que hemos “nacido” haciendo comunicación, por eso es que las sugerencias, en nueve a diez años que llevamos trabajando –en septiembre de 2002 iniciamos este gran proceso de “comunicación al aire”, como se llama-, pero aún pedimos recomendaciones de la gente, porque no somos profesionales y nos equivocamos

Se constata en docenas de entrevistas e intervenciones el deseo de los comunicadores de adquirir una mejor formación. Y ciertamente, en las experiencias prácticas durante la investigación se dieron numerosas ocasiones para intercambiar conocimientos sobre técnicas y narrativas para mejorar la comunicación. El componente autodidacta tiene una reformulación discursiva en el Cauca: se trata del “**aprendizaje desde la práctica**”, uno de los principios básicos del Sistema de Educación Intercultural Propio del CRIC:

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:54 [La estrategia de comunicación ..] (@572-@539)

La estrategia de comunicación para el pueblo Nasa se ha aprendido en un proceso que se llama el “aprender haciendo”, el cual ha permitido construir y fortalecer los procesos.

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:119 [La escuela de formación del co..] (@227-@191)

La escuela de formación del comunicador indígena será desde los espacios sociales (reuniones, asambleas, posesiones, entre otros eventos)

P34: transcript mesas cajibío.docx - 34:4 [Uber dice: sí, primero va la p...] (16:16)

Uber: sí, primero va la práctica y luego se pone en teoría. Libia: eso es una epistemología indígena, que a medida que uno va haciendo, va pensando y conceptualizando.

La ventaja de esta reformulación es que, en vez de permanecer en la valoración negativa (soy autodidacta, por eso no sé hacerlo bien) se transforma en un término propositivo. Y productivo: la gran experiencia de muchos comunicadores empíricos y de quienes han sido sus aliados supone que las nuevas generaciones no tienen por qué ser autodidactas: la práctica de unos dicta el inicio de un nuevo proceso para otros³⁸²:

P202: diario de campo cauca 2012.doc - 202:98 [¿Y no seríamos nosotros los qu..] (554:554)

¿Y no seríamos nosotros los que deberíamos estar enseñando? Que llevamos muchos años ya, que ya sabemos de esto...

P 2: A1 Día 2_disco2.doc - 2:16 [ya comenzando a tomar una lín..] (92:93)

Ya han comenzado a tomar una línea de investigación y empezar a especializarse en un camino. Igual la comunicación, tiene muchas líneas en las que quizás quiera especializarse el comunicador.

Hoy, tal como ha avanzado por ejemplo la educación, hace falta gente que conozca muy bien la normatividad, gente que conozca muy bien las didácticas.

³⁸² Un ejemplo, extraído del diario de campo, que recoge comentarios personales fruto de la frustración y de la ignorancia de la investigadora: “XXX ha grabado el funeral *de espaldas*; a YYY no se le ha ocurrido levantarse para grabar a quien habla”... “Veo que no se fijan si hay un contraluz o cómo evitarlo, el audio no está ajustado; el manejo de las cámaras no es muy bueno”. Sin embargo, después de estas prácticas, varias de ellas sucedidas en el transcurso de episodios violentos o epitomizantes, las personas a las que aluden esos comentarios se sentaban a revisar sus productos, pedían opinión, hacían críticas sin ambages a sus propios trabajos. Poco tiempo después, otra entrada del diario: “Es impresionante cómo mejoran en poco tiempo. La clave: la voluntad, quitarse el pudor y la experiencia acumulada de gente como ZZZ que llevan años y años aprendiendo y enseñando”.

Diría que en comunicación se requiere también no un comunicador que toque todos los temas, sino distintos tipos de comunicadores, especializados. Entonces habría que mirar en qué es más necesario (o hay más intención) que nos especialicemos.

P11: Sistematización_comunicación propia-1.0.pdf - 11:14 [(@224-@161)]

Desarrollar de forma participativa y comunitaria un proceso que pueda llevarse a cabo no aquí; si no en donde vayas con la elaboración de propuestas de formación superior de comunicación propia en las Universidades indígenas de todo el continente. Lo otro es tratar de aclarar o definir qué es eso de comunicación propia, cuales son los y las comunicadoras que las comunidades indígenas necesitan y el de ir caminando hasta donde llegamos hoy. La idea es transformar todo lo que estamos construyendo en contenidos formativos.

Esto puede contribuir a superar la contradicción que se planteaba en el Cauca y que se expuso en México ante otros pueblos, durante la II Cumbre Continental. Si se desea adquirir una profesionalización, pero se asume el principio de que el cuerpo social el que forma a los suyos, se hacía necesario “buscar un mecanismo de cómo la comunidad forma al comunicador”. En el caso del programa de grado iniciado en la UAIIN, un grupo de comunicadores empíricos forma a los estudiantes, que a su vez son, obligatoriamente, avalados y evaluados por las comunidades.

En cualquier caso, se podría considerar un error reducir las características de un comunicador indígena a sus componentes formativos y laborales (en términos de retribución), más aún teniendo en cuenta que muchos de los comunicadores que se desenvuelven en ámbitos organizativos cobran por su desempeño. Se abre la posibilidad de una comparativa interesante, atendiendo por ejemplo a aquellos países en los que la mayoría de población originaria vive en entornos urbanos, como Chile, donde un gran número de los comunicadores mapuche tienen formación universitaria y/o profesional³⁸³, o Bolivia, donde la estructura política conlleva la retribución de muchos

³⁸³ Si bien no se puede objetar que, como el propio manual afirma, “una de las manifestaciones de la exclusión estructural que aún persiste en América Latina es la discriminación de la población indígena en el acceso a los servicios de educación, ya se trate de la oferta pública o privada”.

comunicadores quechuas, aymaras o guaraníes que ejercen en medios de ciertas instituciones, que *también* forman parte, éstos, del conjunto de medios indígenas de comunicación.

3- Sobre la **praxiología**, se entiende desde Servindi que el comunicador indígena desarrolla una actividad concreta y práctica. Esto no significa que se realice solo en los espacios mediáticos: las acciones corresponden a distintos tipos de comunicación: cantores, portavoces, oradores y narradores, artistas o danzantes están incluidos en esta tipología característica. Pero, caben dos apuntes: por un lado, se deja apartado el sentido más psicológico y menos material de la interacción simbólica, parte fundamental de la comunicación indígena, y el componente estratégico – estructurador. Por otro lado, por encima del tipo de actividad que realice, los comunicadores indígenas tienen como característica el sometimiento de su acción al mandato comunitario. Más que praxiológicos, en el Cauca se pueden considerar **Pragmáticos**.

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:19 [Los objetivos pueden cambiar d..] (@519-@499)

Los objetivos pueden cambiar de acuerdo a las realidades y a los tiempos

P 7: 2-Sistematización_Bodega Alta.docx - 7:3 [Hoy la comunicación debe parti..] (42:42)

Hoy la comunicación debe partir de la ética, la responsabilidad frente a la situación de los contextos.

P 7: 2-Sistematización_Bodega Alta.docx - 7:12 [las necesidades del contexto.] (54:54)

Adecuadas a las necesidades del contexto.

P 7: 2-Sistematización_Bodega Alta.docx - 7:62 [Adecuarlas a necesidades comun..] (259:259)

Adecuarlas a necesidades comunitarias

P14: Sistematización_cerrito Valle.docx - 14:36 [En cuanto a la comunicación pr..] (121:121)

En cuanto a la comunicación propia, sus características más importantes es que son comunitarias, buscan ser participativas, colectivas y también buscan responder a las necesidades según el contexto.

Los comunicadores indígenas no solo desarrollan actividades prácticas –léase radio, algo que se supone una similitud con la comunicación alternativa/comunitaria, en la que este y otros medios de bajo coste tienen gran penetración-. Su característica no es ser comunicadores externos, son además mediadores sociales que responden a las distintas problemáticas a través de una amplia variedad de herramientas para desarrollar cada dimensión (según GUCOM difusión, expresión, interacción y estructuración).

P65: Escuela de comunicación.doc - 65:3 [Grupos que responden a problem..] (10:10)

Así son los trabajos de los “hormigueros”: los hay sobre narcotráfico, territorio, identidad cultural, idioma propio, medicina cultural, contradicciones internas en la organización, jóvenes, mujeres, seguridad alimentaria...

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:41 [este es un programa de formaci..] (29:2247-29:2451)

Este es un programa mucho más amplio, no es una actividad suelta, deben comprenderse las relaciones por ejemplo la comunicación y producción, comunicación y cultura, comunicación y salud.

Las dos siguientes características serían así una consecuencia directa de ese pragmatismo, relacionado indisolublemente con la Comunitariedad.

4- La lengua propia se considera un insumo cultural y una propiedad epistemológica que *debe ser protegida*. La valoración de la lengua queda clara desde el momento en que se convierte en un principio orientador:

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:38 [La lengua es fundamental..] (@467-@419)

La lengua es fundamental como elemento cultural. La lengua es un medio de construir conocimiento de acuerdo a las características de cada pueblo. Por esto en las lenguas indígenas aparece más clara la comunitariedad, la igualdad, la responsabilidad y los compromisos sociales.

Y un elemento además que vehicula la cotidianeidad de las interacciones, que constituye la adscripción identitaria con más fuerza que casi cualquier otro medio.

P80: Cassete mesa TIC Cumbre I.docx - 80:1 [Yo, por celular, no hablo con ..] (7:8)

Yo, por celular, no hablo con mi compañero en nasa yuwe para diferenciarme... ¡¡Es para comunicarme!!

Necesitamos herramientas para integrar las lenguas en todas las plataformas.

Pero no se puede perder de vista que muchos pueblos las han perdido tras siglos de colonización cultural y lingüística, y no por ello sus sistemas de comunicación pierden el atributo étnico.

P 7: 2-Sistematización_Bodega Alta.docx - 7:7 [Antes de 1971 existían muchos ..] (49:49)

Antes de 1971 existían muchos indígenas sin embargo estaban invisibilidades, tenían sus prácticas y sus lenguas. No partimos del aire partimos de un ejercicio de resistencia. Nuestros pueblos a base de exclusión y desconocimiento han perdido sus lenguas y territorios. De esta manera nace la necesidad de comunicar “la tierra es nuestra madre” “de la recuperación a la liberación de la madre tierra” esto implica un desarrollo del sentido de vida, de pensamiento.

Otros colectivos relatan procesos históricos en los que la lengua ha sido un factor considerado de riesgo. Algo ya superado gracias a la fuerza, revalorizadora, de los movimientos identitarios.

P34: transcript mesas cajibío.docx - 34:10 [Sigue la incógnita. Se creó en..] (74:77)

Los compañeros de las comunidades, no querían antes que los hijos hablaran lengua. Porque habían sufrido mucho. Pero en este momento, que haya gente que no quiera que sus hijos hablen lengua, ese es un problema grande.

Algo que queda como poso de controversia. Existe una línea minoritaria de discurso ultracrítico, que esencializa la lengua original, negándose a aceptar que pueda evolucionar en las fronteras de la epistemología indígena correspondiente. También en el campo comunicacional, considerando que la lengua propia es imprescindible para definir la existencia de ese “campo” autónomo (en sentido bourdiano) diferenciado de la comunicación alternativa o comunitaria. La fuerza de este discurso es la defensa a ultranza de la recuperación idiomática y su expansión en la práctica, pero bajo estricto control:

P80: Cassete mesa TIC Cumbre I.docx - 80:1 [Yo, por celular, no hablo con ..] (7:8)

Híper-vínculos:

80:2 Lo que nos identifica como ind.. <justifies>

[Contenido para cita vinculada "80:2"]

Lo que nos identifica como indígenas, entre otras cosas, es la lengua. Para que el medio de comunicación indígena siga siendo indígena, tiene que incorporar lo que nos identifica: la lengua; si no, seguiría siendo sólo un medio de comunicación comunitario. No indígena.

P34: transcript mesas cajibío.docx - 34:23 [Y el lenguaje político, cómo e..] (67:72)

Hablar de una forma muy crítica y responsable, los que hablan la lengua están criticando también e insultándose en lengua. Y otro sector, hay un discurso muy peligroso que dice que “los propios indígenas sin lengua también podemos ser propios” ese es un asunto muy peligroso, porque lleva a pensar que “bueno, si ya tenemos territorio y ya tenemos gobierno propio, entonces lo importante es seguir viviendo aunque no hablemos la lengua: si ya lo perdimos”. Ese ya lo perdimos, es una situación que hay que reflexionar. Han sido los mayores los que han hecho más fuerza porque la lengua no se desaparezca. Que motivan.

No obstante, la lengua es un componente de la cultura, de modo que los pueblos que definitivamente la han perdido, bien pueden mantener, recuperar o consolidar otros aspectos culturales que hacen su comunicación tan “indígena” como cualquier otra que conserve un idioma.

P 7: 2-Sistematización_Bodega Alta.docx - 7:43 [nos damos cuenta de hay una eq..] (105:105)

Nos damos cuenta de hay una equivocación que siempre dicen que los indígenas son pueblos ágrafos, insinuando que son analfabetas, brutos y resulta que los pueblos hemos tenido escritura, los diseños de cerámicas entre otros

5- El **interés social** se aterriza en el interés concreto, contextual, de cada comunidad. El rasgo quizás más definitivo del perfil del comunicador indígena actual es ese, el **compromiso** con la defensa de sus comunidades, con la investigación de sus necesidades, la aceptación de sus designios, su actuar como “**agente social comunitario que trabaja al servicio de su pueblo desde la comunicación social**” (Servindi, 2008).

Sin duda una gran masa de comunicadores indígenas colabora y se siente identificada con las organizaciones del movimiento social, pero su compromiso

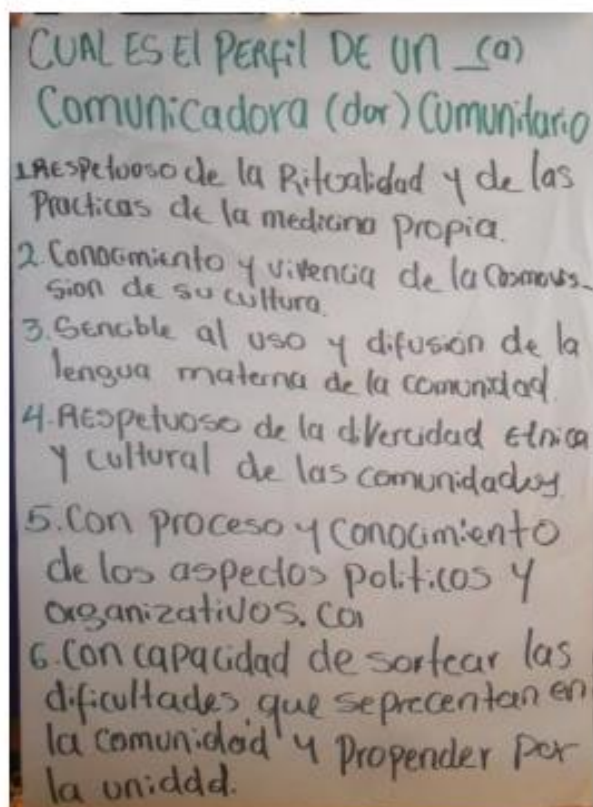
prioritario está en las comunidades, fuente de la persistencia de las identidades originarias.

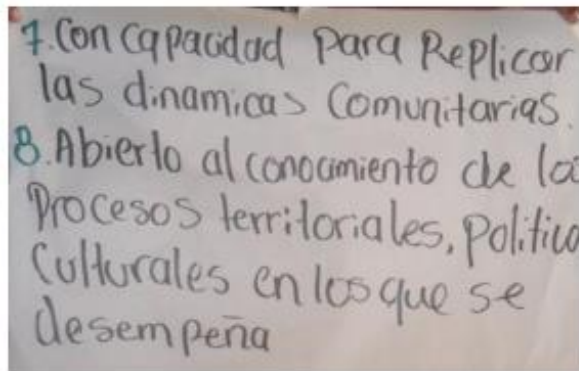
En definitiva, parece que de esta crítica se desprende que un comunicador indígena puede ser voluntario o estar remunerado, puede o no haber estudiado un recorrido profesionalizador, puede carecer de una lengua madre originaria, desarrollar un trabajo empírico, en un diverso abanico de acciones posibles, o ser sencillamente mediador, pero sin duda *es un agente social comprometido con su comunidad, en cuyo beneficio trabaja y a cuyos mandatos se somete.*

7.4.3. Perfiles deseados. El comunicador de la comunidad

Esos perfiles que aparecen a la luz de la experiencia cotidiana, pragmática, se exponen de nuevo a la crítica colectiva para volver a intercambiar sentidos sobre los mismos. De esta nueva interacción surgen los perfiles deseados, las aspiraciones de los miembros de la comunidad

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:138 [] (@411-@123)





Por un lado, la formulación de los perfiles puede parecer confusa, con un lenguaje demasiado abstracto, sin embargo, detrás de cada afirmación hay sesiones de debate, en ocasiones con más delimitación conceptual que sus síntesis.

Por otro lado, conforme avanzan las mingas se consolida la intuición de la perspectiva con la que se abordan los debates: se mira en general primero al contexto local, a lo próximo, a las prácticas cotidianas y a los principios rectores de la cultura con la que se identifica (lo de Adentro) y se amplía o se contrapone con las relaciones de poder entre culturas (lo de Afuera)

Para la construcción del currículo en Comunicación Propia Intercultural, se tuvieron en cuenta los componentes desarrollados por el programa pedagógico: Capacidades, aptitudes y actitudes.

Se da una importancia fundamental a las actitudes éticas del comunicador indígena, relacionadas con la responsabilidad social que se espera de él:

- En los aspectos internos, en relación con los Planes de Vida y principios articuladores de la sociedad indígena (Hacia Adentro):

P 4: Sistematización comunicación propia.pdf - 4:86 [1. Ser respetuoso con la autor..] (@603-@405)

- Tener identidad y ser leal con su pueblo

- Que conozca y haga uso de su lengua materna

- Practica la espiritualidad propia antes de iniciar una labor encomendándose a los espíritus que nos acompañan

- Que tenga la capacidad de vivenciar los valores culturales que comunican en torno a los valores individuales y colectivos.

- Saber llegar a las demás personas y mantener una buena relación

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:132 [aprendiendo, hay dos rutas el ..] (@412-@372)

No hay mejor perfil de comunicador que el que está identificado con su pueblo.

P30: conclusiones comisión 1-perfiles.docx - 30:1 [1. Practica la espiritualidad ..] (1:32)

Manejar la Cosmovisión, ritualidad, territorio

- En relación con la dinámica comunitaria:

P30: conclusiones comisión 1-perfiles.docx - 30:1 [1. Practica la espiritualidad ..] (1:32)

Capacidad de entenderse con la comunidad, estar dentro de ella comprendiendo lo que es la comunidad.

Conoce y participa de los distintos espacios comunitarios

Es capaz de identificar las dificultades que se presentan y a la vez proponer soluciones.

Saber interpretar, analizar contextos de las realidades, trabajo en equipo, promover y gestionar acciones desde y para lo colectivo, evaluar y replantear las acciones.

- En relación con la organización política y las formas de poder:

P30: conclusiones comisión 1-perfiles.docx - 30:1 [1. Practica la espiritualidad ..] (1:32)

Es capaz de dilucidar las situaciones políticas en las que se desempeña.

Es coherente con el proceso político organizativo de las autoridades y comunidad de cada pueblo.

El comunicador comunitario debe empoderarse del conocimiento y volverlo colectivo

- En las situaciones en las que se implica la frontera identitaria, el perfil deseado también da cuenta de actitudes éticas, se espera una relación de interculturalidad respetuosa:

P32: perfiles comunicador.docx - 32:2 [Conoce y ejerce respetuosament..] (9:9)

Conoce y ejerce respetuosamente la interculturalidad ante la diversidad étnica y cultural de las comunidades que nos caracteriza

P32: perfiles comunicador.docx - 32:6 [. El comunicador comunitario d..] (26:26)

Grandeza de la espiritualidad que da grandeza y poder para comunicarse con otros pueblos

- Del mismo modo que se enfatiza en la responsabilidad social del comunicador, en relación a los insumos y relaciones de la sociedad general (Hacia Afuera)

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:126 [Capacidad de estudiar, de inda..] (50:1030-50:1226)

Capacidad de estudiar, de indagar, de revisar los escritos los materiales que nos llegan. A quienes y de quienes nos llegan mensajes, capacidad de ser selectivos. Desechar lo que nos hace daño

P30: conclusiones comisión 1-perfiles.docx - 30:1 [1. Practica la espiritualidad ..] (1:32)

Saber diferenciar realmente el tema de comunicación comunitaria y comercial.

Sobresalen fuera de esta área de los valores y las normas éticas los perfiles orientados a la dimensión de difusión, haciendo énfasis en la calidad y la excelencia en los rasgos característicos del ejercicio profesional de la comunicación:

P30: conclusiones comisión 1-perfiles.docx - 30:1 [1. Practica la espiritualidad ..] (1:32)

Transmitir mensajes con claridad

Manejar muy bien los contextos y las herramientas tecnológicas

Ser estratégico y dinámico para lograr la apropiación del mensaje por parte del receptor.

Debe tener capacidad de difundir con o sin medios a la comunidad.

El comunicador debe ser creativo, gestor debe tener capacidad de diálogo, comprender

Y, en base al principio de comunitariedad, del procomún, se otorga una relevancia especial a la capacidad de dinamizar procesos colectivos, bien productivos, bien de interacción simbólica.

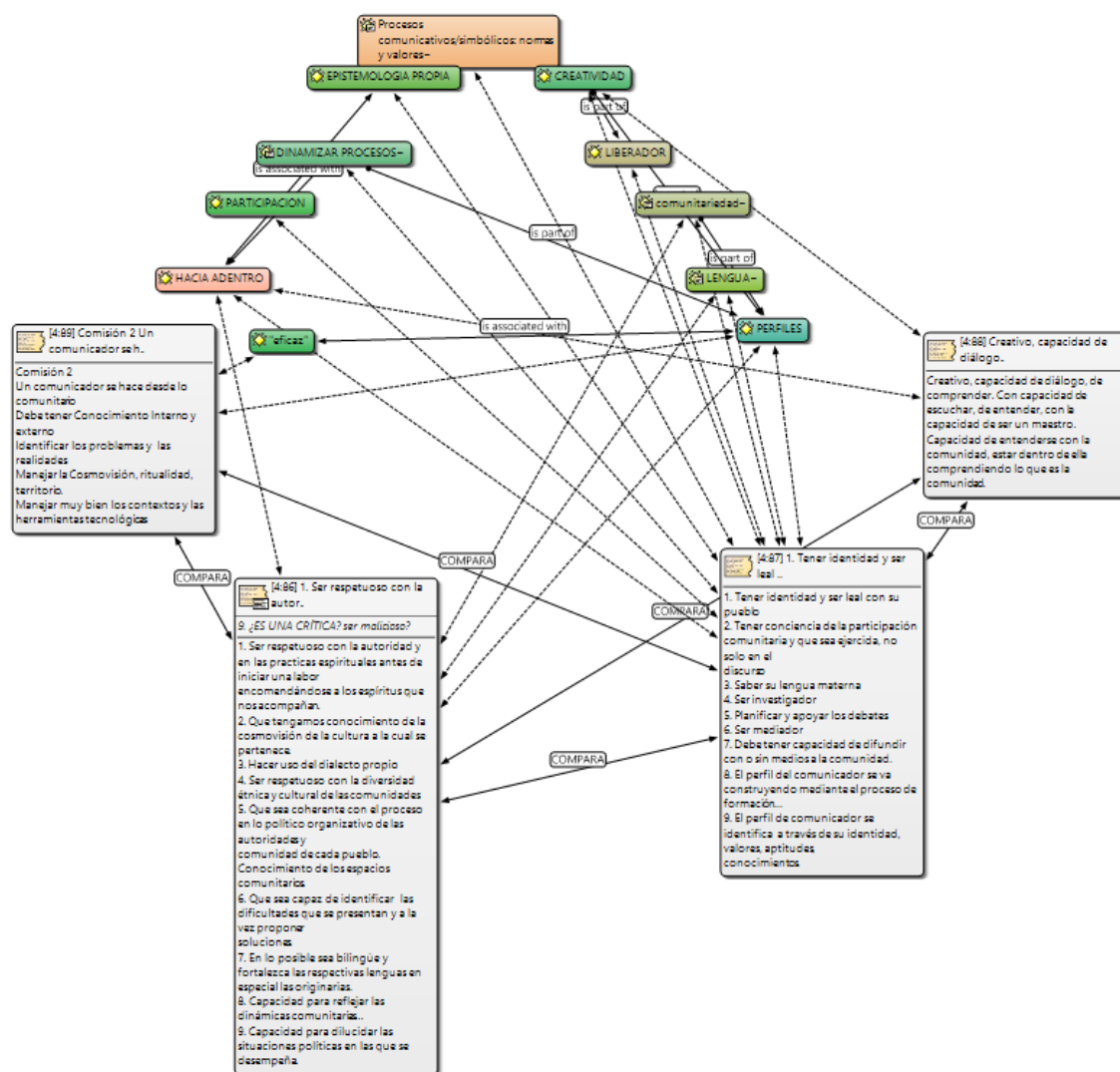
P51: ENTR JORGE CABALLERO.docx - 51:14 [Me parece que la comunicación ..] (28:28)

*Me parece que la comunicación es un asunto **estratégico y por tanto, debe estar involucrada en todas las áreas que abarque la educación**. Preferiría un agrónomo que conozca y maneje los instrumentos de la comunicación. Preferiría un médico tradicional que conozca y comprenda los medios y los use. A tener un profesional de las comunicaciones que sepa de todo y no practiqué nada, que es uno de los problemas de los profesionales de la comunicación en occidente.*

Recapitulando todos los insumos sobre los perfiles existentes y deseables de los comunicadores indígenas, el Documento Marco resultante para el currículo en Comunicación Propia Intercultural de la UAIIN recogió el siguiente “Perfil del Egresado”:

En los contenidos se da la expresión de lo que es el programa y el tipo de egresado que se quiere: contenidos en conocimientos, en desarrollo de habilidades, por ejemplo en comunicación: la expresión, desarrollar aptitudes y actitudes, más que tareas concretas, por ejemplo, actitud para trabajar en equipo, aptitud para conocer el contexto en el que trabajo y poder dinamizar procesos. Saber leer la realidad, los problemas y potencialidades, hacer conexión y construir tejidos de la realidad, midiendo y relacionado unos y otros aspectos (Documento Marco).

Figura 24: Representación gráfica de perfiles deseados. Características.



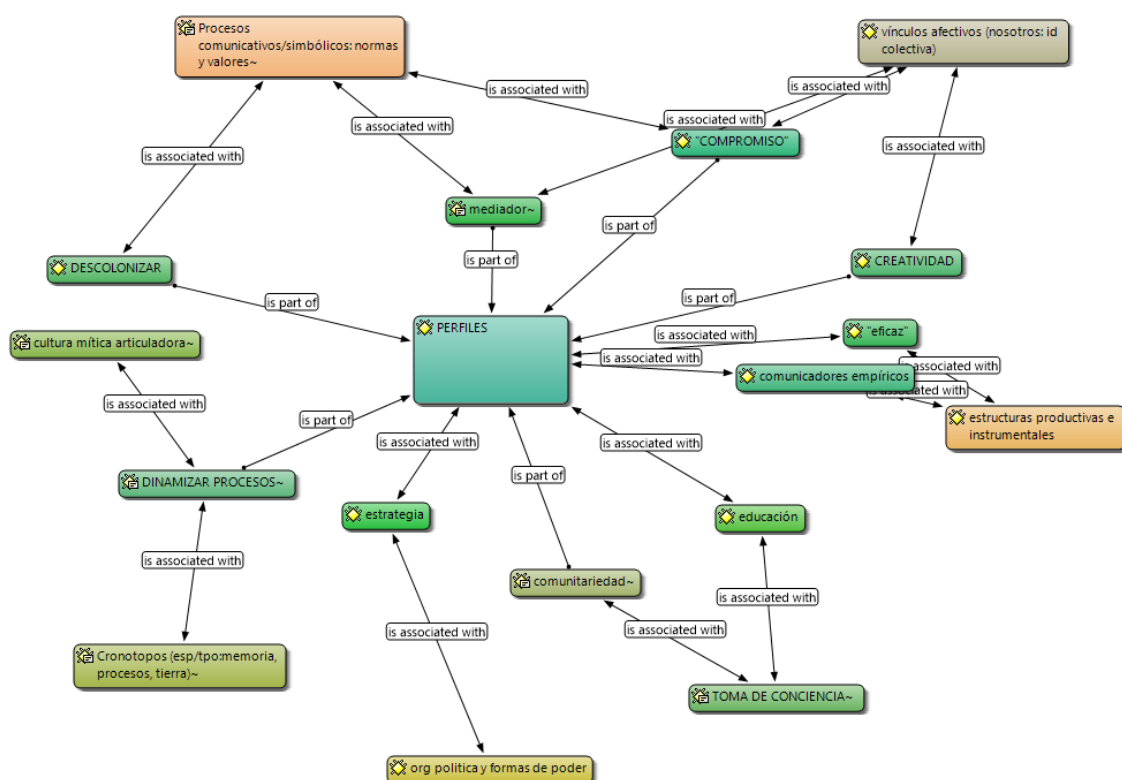
El comunicador indígena se asume como un intérprete, mediador entre los hechos y las comunidades; y un trabajador social, capaz de dinamizar procesos colectivos y proponer y poner en práctica soluciones desde el ámbito comunicativo.

Para ello, se recogen seis tipos de comunicador según las distintas dimensiones de la práctica comunicativa:

- Los mediáticos –difusores- (radio y otros medios masivos, comunicación organizacional...)
- Los organizativos políticos –estrategas- (articuladores integrados en las organizaciones políticas y civiles, agentes de incidencia política, negociadores...)

- Los trabajadores sociales –comunitarios- (recopiladores de diagnósticos, dinamizadores de procesos y facilitadores de espacios de interacción, acción y vínculos intersubjetivos)
- Los movilizadores –activistas- (capaces de poner a “caminar la palabra”)
- Los organizativos sociales –intelectuales- (investigadores de la cosmovisión, del mantenimiento de la lengua, rescatadores de la cultura y constructores de palimpsestos –recreadores de normas y valores)
- Y, junto a ellos, los pedagogos (multiplicadores del conocimiento)

Figura 25: Representación semántica de perfiles por dimensiones prácticas:



Para aportar una perspectiva más, si se atiende a las cuatro dimensiones mediante las cuales se puede estudiar la comunicología: Expresión, Difusión, Interacción y Estructuración (GUCOM), los perfiles funcionales que corresponden a las dinámicas de la comunicación indígena, aquí recogidos, quedarían de la siguiente manera:

La dimensión expresiva se pone en práctica en la movilización y el activismo, la incidencia, con los modos concretos y los usos y costumbres de la ritualidad cotidiana.

La dimensión de difusión se ejerce a través de los medios de comunicación de masas y la creación de opinión pública.

La interacción corresponde a toda la práctica relacionada con el trabajo social y comunitario, la construcción de marcos de referencia, valores y normas y cohesión social.

Que es además estructuradora del cuerpo social, por su orientación pragmática al cambio positivo en sus sociedades y a la gobernabilidad, al igual que la labor de pedagogos, intelectuales y estrategias.

A estos últimos perfiles corresponde, en última instancia, alimentar cada dimensión y equilibrar los ejercicios que componen el sistema de comunicación indígena.

7.4.4. La contradicción entre el mundo posible y el mundo real.

La investigación se basa en la práctica, de ahí que se haga necesaria la confrontación entre el diagnóstico de la realidad y el “mundo posible” deseado (la Comunidad vivida y la Comunidad deseada), lo que lleva al debate sobre las contradicciones que aparecen reflejadas. Se revisan algunas a continuación, atendiendo a la matriz interpretativa expuesta en el apartado 4.3.2.

i. Formas Coercitivas de Referenciación

En ciertos momentos de la minga se observa una tendencia a silenciar ciertos temas que, sin embargo, aparecieron en algún momento, de forma tangencial o en primer plano:

- Problemas sociales internos

P 5: día 1 taller silvia-dia16.docx - 5:57 [los jóvenes se están suicidand..] (144:144)

Los jóvenes se están suicidando frecuentemente. Hay un grado de suicidios en los territorios, de jóvenes. La comunicación como podría trabajar esa parte, que sean educativos

P13: Relatoría ComisiÃ³n Procesos histÃ³ricos y perspectivas - ComunicaciÃ³n Cerrito Valle.docx - 13:2 [Compañero Valle: Desgraciadame..] (22:22)

Compañero Valle: Desgraciadamente somos esclavos de la televisión y del consumismo (Hay un silencio entre los y las participantes)³⁸⁴.

P84: Semillero-escuela acin.docx - 84:11 [Muchacha nasa... Y otro problema..] (44:45)

Y otro problema, la coca, y la marihuana. Decían que si querían acabar con los cultivos ilícitos tenían que empezar por las autoridades porque en muchas partes las mismas autoridades tienen el cultivo más grande de coca o marihuana. Y no nos digamos mentiras. Y la propia comunidad hizo mingas y erradicó la marihuana, a mano se quitaron esos cultivos. Y para que la comunidad pudiera sostenerse, hicieron cultivos en la parte alta, maíz, frijol, otros con la cabuya... y mire que ha dado resultado... Acá en el norte es cierto que el problema es el cultivo de la coca, que lo volvieron ilícito y ciertamente tenía unas extensiones exageradamente grandes. Porque tener una o cinco matas en casa no es ilícito, es para remedios, para medicina, para todo. Pero las mismas comunidades y las autoridades hemos aportado a que la vuelvan ilícita, (la mata que mata y eso) porque quisimos producir para ganar mucha plata, en vez de mantener la coca siendo lo que era para los mayores, la mata que armoniza.

- Comunidades aisladas, ausentes de la red

P91: TUPAC RELADORES Y TUPAC 5'10".doc - 91:4 [Una parte que falta es el espí..] (22:22)

Una parte que falta es el espíritu del águila de los pueblos indígenas del norte.

- Miedo, recelos.

P 7: 2-Sistematización_Bodega Alta.docx - 7:52 [Es fundamental para el o la in..] (152:152)

Es fundamental para el o la indígena que se conozcamos todo este proceso y ponerlo en práctica, pero hay que ser recelosos en estos campos tener mucho

³⁸⁴ Nota del relator.

cuidado con lo que compartimos. Porque hay personajes que desde lo externo, ya nos quieren capacitar en temas que son de nosotros.

P 7: 2-Sistematización_Bodega Alta.docx - 7:55 [Respuesta: El pensamiento de L.] (176:176)

Respuesta: El pensamiento de los mayores va ligado a los diferentes conocimientos, pero para la difusión hay seguir con la estrategia de manejar la malicia indígena, que se puede dar a conocer y que no.

P78: VICENTE OTERO.doc - 78:9 [Hacia un miedo a la libertad i..] (22:22)

Había un miedo a la libertad información. No se puede controlar todo lo que se expresa, pero tiene que haber coherencia comunicativa.

- Polarización valorativa: Bueno/Malo, Verdad/Mentira:

Los participantes en las mingas y en los espacios de reflexión colectivos tienden a elaborar discursos de acercamiento entre la alteridad y la identidad, tienden a la frontera intercultural. Sin embargo, también dentro de la organización hay tensiones de poder y luchas de representación. Entre el polo más integrado en el sistema y el más combativo contra el mismo, representado éste por los nasa del norte del Cauca, hay múltiples posiciones en las que en general se desarrolla el debate. Uno de los “silencios” es precisamente ese polo combativo, que se expresa en el debate en ocasiones muy puntuales y, en general, por colaboradores.

P72: Manuel rozentel.docx - 72:8 [Manuel rozentel Pero primero u..] (1:75)

Yo pongo estos hechos aparentemente aislados, para que tengamos conciencia de algo: uno no cree que haya gente que tenga la capacidad, la convicción, y que hayan tomado la decisión de destruir pueblos y procesos enteros. Uno no lo cree, porque ni pensamos así, ni tenemos mucho menos la capacidad de destruir masivamente. Entonces nos engañamos. Empezamos a pensar que si yo no sería capaz de destruir un pueblo entero, entonces otros tampoco lo harían. (...)No lo digo para asustar sino para hacer consciencia. (...)

Esto ya ha sucedido. La técnica de exterminio masivo ya existe ya se ha utilizado. (...)

Colombia es uno de los lugares del mundo en donde el experimento de exterminio masivo y la apropiación privada de bienes comunes para resolver la crisis del capital se viene desarrollando desde hace mucho tiempo, es un laboratorio la resolución de la crisis del capital pasando la vida a manos

privadas y eliminando el exceso de seres humanos. Por eso aquí hay más de 5 millones de desplazados internos, una guerra que no termina, y tres veces más asesinados y desaparecidos en esta guerra que en todas las dictaduras del cono Sur combinadas. En Colombia hay en curso un proceso de genocidio y de etnocidio que apenas está empezando y se va a profundizar. Proceso al que le sirven unos y otros. (...)

Ustedes verán: en un contexto en el que es posible y probable destruir procesos, hay que construir conciencia de eso y organizarse para resistir, pero nadie resiste si no es consciente de la agresión, y nadie puede resistir sola o sólo.(...) Y a su vez en la segunda promoción más y más escuelas surjan para defender la verdad y la vida orientadas en la resistencia. (...) Así resistimos el genocidio y ecocidio para la acumulación del capital, es una escuela para la resistencia a través del camino de la palabra digna.

P85: documento taller febrero 2012 red Abya Yala seguimiento.docx - 85:5 [Ante los proyectos de muerte q..] (22:22)

“Ante los proyectos de muerte que encabezan los gobiernos, nosotros trabajamos por la vida” enfatizo la coordinadora general de CLACPI, Jeannette Paillan.

P202: diario de campo cauca 2012.doc - 202:9

Hay quien cree, adentro, que la interculturalidad es una forma de esclavizar al indio.

Un polo de “lucha” que se manifiesta de forma especial en las situaciones de muerte que se siguen dando en el Cauca, incluso en épocas de diálogos de paz. Tras los funerales por los fallecidos, regresan con más fuerza:

P97: DECLARACIÓN DE LA CUMBRE CONTINENTAL DE COMUNICACIÓN INDÍGENA DE ABYA YALA.pdf - 97:1 [Ellos permanecerán presentes e..] (3:3991-3:4070)

Ellos permanecerán presentes en nuestra memoria y lucharemos por lograr justicia.

P101: DECLARACION FINAL ESCUELA ACIN.docx - 101:1 [Lo que pretenden es despojarnos..] (3:3)

Lo que pretenden es despojarnos de nuestros territorios y explotar los bienes comunes, por ello los dueños del poder implementan el terror y la guerra y el ajuste económico estructural. En ese contexto, los medios de comunicación de las élites y el capital, nos han querido acallar con sus diferentes estrategias, pero también el ejército que se hace llamar del pueblo nos amenaza y asesina. Mientras tanto, todas y todos los que creemos en otros mundos posibles, nos defendemos con el pensamiento, la palabra y la acción desde todos los ámbitos

comunitarios. En ese sentido, la Escuela de Comunicación “El Camino de la Palabra Digna, es un resultado de nuestra resistencia milenaria y de nuestro tejido con otros pueblos.

P101: DECLARACION FINAL ESCUELA ACIN.docx - 101:2 [Planes de Vida y para resistir..]

Planes de Vida y para resistir y construir alternativas frente al Proyecto de Muerte, caminando y liberando la Palabra de la verdad y la vida.

Sin embargo, se puede observar en los encabezados, que dan cuenta de los documentos de extracción, que estas aseveraciones se dan en declaraciones o en discursos unidireccionales. Cada vez que estas aseveraciones se han puesto en el contexto colectivo de las mingas, se han alzado voces de matización, que mantienen un control interno, simbólico, ejercido por la dinámica de consensos, y retienen en un equilibrio los dos extremos de relación con el poder: “ni apocalípticos ni integrados”, como decía Martín Hopenhayn. Un ejemplo, recogido del diario de campo (Junta Directiva del CRIC; julio de 2012, La Colina, Cajete):

Hablan Libia y Pablo Tattay sobre la **autonomía** como meta o ideal en los programas y proyectos del CRIC. Lo hacen con posiciones divergentes. Pablo (*el estratega, y el optimista*) cree que la autonomía está muy presente en todos los discursos de los líderes del CRIC y de los coordinadores de programas y demás personas también de las bases. Libia (*más inmediateista, y crítica*) cree que la autonomía está, sí, en el discurso político (autonomía entendida como se recoge en los principios de la organización: como la capacidad para crear un plan de vida, un proyecto o desarrollo, alternativo al propuesto por el sistema y “propio”, y obligatoriamente formulado desde las comunidades, desde las bases y las autoridades tradicionales, se llegue a la conclusión que se llegue), pero cree también que -al menos en salud y educación- al final solo se queda en autonomía para manejar los **recursos** económicos (que vienen del Estado).

Incluso, critica que haya quienes no están de acuerdo en que los pueblos indígenas tomen la deriva de la autonomía plena (del autodesignio o la autodeterminación de sus planes de vida y de toda la gestión pública), sino que prefieren la vía de la **integración** en “la normativa” oficial, en los modelos del sistema o en ejemplos ya institucionalizados. Pablo, por el contrario, cree que Libia está reflejando

ciertas *contradicciones*, que suelen aparecer en momentos y espacios “de **transición**” hacia la autonomía. Libia, más pesimista, cree que es transición, pero hacia la asimilación, hacia la **burocratización**. El debate continúa...

Considero que existe una tensión interna y distintas formas de entender el poder. Y cada una de esas concepciones camina por distintas vías de pensamiento, por distintos argumentos de legitimación, y contienen una operacionalización distinta del modelo de comunicación indígena.

Veremos más adelante como las formas liberadoras de referenciación que apuntan hacia la *Descolonización* hacen de esa categoría una propuesta, comunicativa, para la solución de estos y otros muchos riesgos y contradicciones.

ii. Contradicciones en la Autorreferenciación

Otras contradicciones aparecen reflejadas en los debates con más frecuencia. En relación con la *Organización política y las formas de poder*, se evidencia un doble sentimiento. Por un lado, un silencio, en relación con lo que Jackson y Warren expresan como un problema moral al describir conflictos internos al movimiento indígena (2005), una expresión de pudor por no estar siendo justo, por no valorar de manera histórica los logros conseguidos por la organización y “dar elementos a aquellos que no apoyan los derechos indígenas” (p. 175). Por otro lado, y en contraposición, se observa la emergencia de una valoración crítica coyuntural, en relación con la asunción de la comunicación indígena como un “cuarto poder” de control también en el interior del movimiento.

P78: VICENTE OTERO.doc - 78:2 [Así, cuando llegamos nosotros ..] (3:3)

Así, cuando llegamos nosotros decidimos abrir una página web propia para poder mover esa información. La consejería al principio recelaba. Pensaban que el tema de comunicación era mostrar algo que no se debía mostrar. No querían difundir el plan de vida, hacia un celo, nosotros entendíamos que era imprescindible que se conociera.

P 5: día 1 taller silvia-día16.docx - 5:50 [En cuanto a las debilidades, e..] (107:107)

En cuanto a las debilidades, en lo interno, alguien ya lo mencionó, la apropiación de las mismas autoridades de las organizaciones. Anoche don Pedro Antonio me comentaba que la gente llegaba casi para desanimar el proceso. Y como fortaleza está la voluntad de la juventud, la gente llega a la AMCIC porque quiere, iban a asumir el proceso desde la conciencia y esa convicción de querer la comunicación y siempre acompañando los procesos.

P34: transcript mesas cajibío.docx - 34:23 [Y el lenguaje político, cómo e..] (67:72)

Y el lenguaje político, ¿cómo está? Para mí está como saliéndose ya, como perdiendo el sentido, me parece que la política como discurso está en crisis.

XX: Se está desgastando.

YY: Y si no la mejoran los políticos, no duran más de 50 años.

Hablo del discurso político, del poder. El de los que toman las decisiones por vosotros. Y si vemos los partidos políticos, es solo discurso para elecciones, para que los elijan, y eso está obsoleto.

ZZ: sí, y es preocupante cuando la gente ya no participa en las asambleas, con ilusión, como antes... y dicen ellos mismos: ¡para ir a escuchar a los mismos...!

P203: DIARIO DE CAMPO.docx - 203:26 [a veces como autoridad puedo n..] (207:207)

A veces como autoridad puedo no escuchar y caer en el autoritarismo. Hay contradicciones internas y está claro que hay que verlas

En cuanto a las *Estructuras productivas e instrumentales* de la comunicación, se observan ciertos temas que todavía no han desarrollado consensos, aún en fase de exploración:

P13: Relatoría ComisiÃ³n Procesos histÃ³ricos y perspectivas - ComunicaciÃ³n Cerrito Valle.docx -

[Contenido para cita vinculada "13:20"]

¿Hay algún derecho constitucional para alcanzar un canal televisivo por etnia?

13:19 [Podemos distinguir entre comun..] (45:45)

Podemos distinguir entre comunicación comercial, comunicación institucional y comunicación propia. En la primera, los medios tienen una propiedad de tipo privado, tiene como interés la ganancia, su propuesta es la competencia.

¿Cómo entonces nuestros medios logran ser alternativos? Nos seguimos moviendo en la competencia y en la ganancia. Sobre la propiedad sí pretende ser colectiva y se esfuerza por eso. ¿Cómo superar esto? En la comunicación institucional, hay un falso discurso de que le pertenece a la comunidad porque en realidad le sirve es al proyecto político que está de turno en el poder. Una deficiencia importante es que eso se ha analizado poco. ¿Cómo hacer sostenibles nuestros medios? En la comunicación propia como hemos dicho varias veces sí hay un esfuerzo por que la propiedad sea colectiva, la construcción comunitaria, horizontal.

P89: MEX.doc - 89:1 [Necesitamos técnicos. Aquí hay..] (7:7)

Necesitamos técnicos. Aquí hay filósofos, sociólogos, antropólogos, comunicólogos, en fin, cantidad de locos. Y bueno, yo digo, iyo necesito un técnico, que me garantice estar en Internet!

P202: diario de campo cauca 2012.doc - 202:39 [Dora piensa, además, que tiene..] (158:158)

Hay que hablar con el gobierno para solucionar de forma inmediata los problemas más acuciantes, que son de renovación de las licencias, porque se acaban ya a muchas emisoras, y sin estar al corriente de pagos no se las renuevan. Si ejercemos en la ilegalidad, como piratas, digamos, como nos decía Vigil, le justificamos al gobierno que no nos renueven y que no nos dialoguen para una política pública diferencial en comunicación.

Antropólogos aliados e intelectuales relacionados con los pueblos del Cauca encuentran también contradicciones en el componente *Simbólico y Comunicativo* y en la *Cultura mítica articuladora*. Joanne Rappaport es crítica con algunas construcciones, como los bautizos y matrimonios nasa que dice que se están realizando, o los discursos-homilía de algunos pensadores y creadores de la cosmovisión. “Algunos tienden bastante a la religión católica y a la antropología de corte andino que han sido sus fuentes”³⁸⁵. En cuanto a esta, la asume como una herramienta política, entendida como re-creación, palimpsesto que se reconstruye a partir de los recuerdos y memorias recuperadas, y que según se intentará demostrar en estos resultados servirá para legitimar determinadas posiciones y reivindicaciones. A esta cosmovisión, la investigadora contrapone la cosmogonía “que se vive”. Considera Rappaport que existe

³⁸⁵ Extracto del Diario de Campo. Conversación personal con Joanne Rappaport, Popayán, julio de 2012.

una contradicción entre ambas, desde el momento en que la Cosmovisión “no está construyendo dispositivos simbólicos suficientes”, normas y valores, porque “está muy arriba”, en un plano alejado de los rituales que son los que dan cotidianeidad a la cosmovisión y generan los vínculos emocionales de identificación con ella (con la “cosmogonía”, que define como el universo conceptual *en* la práctica ritual)

iii. Dimensiones intersubjetivas

En cuanto a las *Relaciones intersubjetivas e intergrupales*, se aprecian contradicciones en relación con la articulación continental (concretada en comunicación en la Red Abya Yala), la construcción de consensos indígenas suprarregionales. La comunitariedad, un principio epistemológico para los pueblos indígenas americanos, se puede criticar no obstante como ineficaz, en el intento de concretar redes duraderas. Como se ve, todo puede ser debatido en el contexto de las mingas:

P80: Cassete mesa TIC Cumbre I.docx - Híper-vínculos:

[Contenido para cita vinculada "80:11"]

Queremos tener un enlace continental, queremos saber qué está pasando en el resto de territorios, de pueblos. Somos una sola familia, nos ayudaría también para ayudarnos, unos a otros. Así eliminaríamos las fronteras, tendríamos mayor conocimiento, información y formación conjunta y nos podríamos ayudar mejor, a los pueblos y a la defensa del territorio y de la vida.

<contradicts> 80:11 Queremos tener un enlace conti...

[Contenido para cita vinculada "203:13"]

La cumbre necesitaba ya de esta reunión, pues había quedado en un estado de suspensión muy alejado del entusiasmo con que se terminó el trabajo en noviembre. Me hace pensar que las reivindicaciones y luchas indígenas mantienen unas tendencias similares en todo el continente, al menos en toda la franja centro-occidental del continente americano, y la comunicación entre ellas es fundamental: deberían forjar más redes, ampliar los conceptos sobre los que crear alianzas.

80:6 [(igual que en cumbre México): ..] (28:29)

Pero se queda en nada: tal vez porque los procesos de trabajo en red, para lanzarlos, no funciona hacerlos de forma asamblearia, sino por comisiones y liderazgos que 1º han sido refrendados y pedidos en comunidad; y 2º se

amplían en devolución... Pero detonar una red de trabajo requiere pocas gentes y con mandatos claritos.

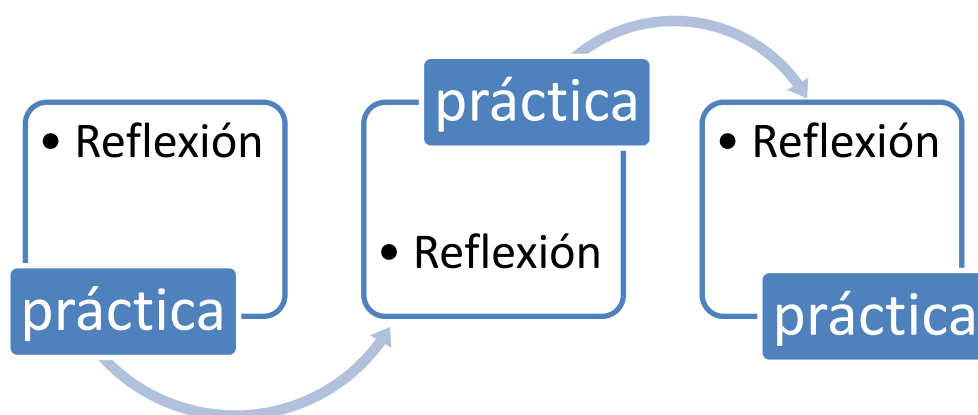
Las relaciones entre identidades diferentes también se ponen en cuestión en contextos internos y externos. La persistencia de la frontera se critica desde la visión de colaboradores, por no ser fiel al cronotopo del que surge su movimiento y por el riesgo de que ese objetivo de persistencia pueda anquilosar, o fundamentalizar, la identidad que contiene:

P71: José Ignacio LÓPEZ VIGIL.doc - 71:15 [hoy en día hay actores de la c..] (124:124)

Hoy en día hay actores de la comunicación que en los años 70 eran inexistentes, es una maravilla que surjan, en los años 70 la comunicación alternativa y popular -la comunitaria era más en otras zonas-está insertada en la lucha de clases y en la revolución popular; y la lucha de clases no permitía ninguna otra lucha. De ese modo que peleamos por ricos pobres pero ¿y la mujer? ¿Y los indígenas? ni hablar de diversidad sexual... y el nuevo actor que aparece ahora son los jóvenes!!! Dónde está el Partido Comunista de Chile, el MIR? ¿Dónde los líderes sindicales? ¿Quién se está partiendo el pecho ante la bala? ¡Los jóvenes! Estas nuevas actorías... la identidad no es sólo la de los movimientos indígenas.

Queda patente que las contradicciones se diagnostican de manera honesta, haciendo referencia a la responsabilidad interna, buscando la mejora del propio proceso. No se refieren las incoherencias del sistema, éstas se plantean como riesgos que hay que neutralizar. Lo que se puede criticar es lo de uno. Las contradicciones apuntan, así, a la construcción procesual de los sentidos y las prácticas que se ha explicado previamente:

Figura 26: Dinámica acción-reflexión



La crítica sistémica enriquece las acciones prácticas y las reconduce, orientadas siempre por los principios que marca, contextualmente, la comunidad.

7.5. MARCO CONCEPTUAL DE LA COMUNICACIÓN INDÍGENA

7.5.1. Principios orientadores

Las propuestas de solución a los problemas y contradicciones diagnosticados no surgen de la nada, sino que se construyen de acuerdo con los PRINCIPIOS ORIENTADORES de la organización y de los distintos pueblos que integran la reflexión. Pueblos que han generado nutridos sistemas de valores. En el entorno del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), cada programa comienza construyendo un esquema de criterios que buscan mantener la claridad en los objetivos para la operacionalización posterior.

Los distintos marcos de orientación son los que llevan a la postre a la concreción de objetivos operativos, como veremos más adelante. Para poder recuperarlos después, se ha elaborado la siguiente tabla:

Figura 27. Tabla: Principios orientadores de las estructuras relacionadas con el Programa de Comunicación Propia Intercultural

CRIC	UAIIN	PROGRAMA DE COMUNICACIÓN
Tierra	Territorio como fuente integral de vida	Incorporar lo propio con elementos de cada pueblo o nacionalidad como: la comunitariedad, el territorio, la autonomía, los referentes culturales.
		Construir el conocimiento propio desde las cosmovisiones
Cultura	Ritualidad Espiritualidad	Retomar las políticas culturales y mandatos comunitarios.
	Comunitariedad y reciprocidad	Garantizar que el conocimiento generado sea de autoría colectiva y que se entregue a la comunidad.
	Memoria colectiva e historia	

	como referentes de trascendencia e identidad.	Tener la capacidad de representar los procesos vividos. Hacer uso de la oralidad y la escritura en la construcción del conocimiento
Unidad		
Autonomía	Convivencia en la diversidad	Asumir que cada pueblo define su propuesta comunicativa, según sus usos, costumbres y tradiciones.
	Relacionamiento de Complementariedad	Potenciar las herramientas propias e interculturales.
		Construir y revitalizar el conocimiento desde la diversidad
(plan de vida)		Respetar los procesos consultivos; consentimiento previo, libre e informado, considerando las diversas instancias y mecanismo de legitimación propios de las nacionalidades o pueblos indígenas.
		Crear propuestas y recrear metodologías diversas durante el proceso de enseñanza/aprendizaje y en su proyección hacia la comunidad.

Fuente: elaboración propia

7.5.1.1. Principios orientadores del movimiento indígena del Cauca

Tras la revisión documental de las sucesivas elaboraciones teóricas desarrolladas tras cuarenta años de creación del CRIC, que se han relacionado con las afirmaciones y debates desarrollados en las mingas de pensamiento, se ha elaborado el siguiente escenario de principios rectores del movimiento indígena, que han construido tanto la referencia epistemológica como el Marco de Motivación del mismo. En ellos está dibujado el “factor indígena” de las formas diferenciadas de comunicación de los pueblos.

Ejes, principios orientadores y relación con la comunicación.
Dimensiones constitutivas de la identidad indígena:

1- **La tierra.** Se toma como origen del ser y de la identidad, relacionado con los principios cosmogónicos, las creencias y los contextos de existencia. La relación del hombre individual con la naturaleza es el origen de la cosmovisión indígena, y su valor prioritario es la **reciprocidad** (o según distintas denominaciones, la armonía, o el equilibrio). De aquí parten las preguntas y sus respuestas sobre los “por qué” –será fuente de la justificación primaria, aquí se asienta la *legitimidad por el origen-*, sobre el factor eco-biológico, la necesidad expresiva. La tierra representa los principios de cada cultura.

2- **La cultura.** Comienza a crearse en el hecho social, en el momento en que se forma la sociedad, que en la práctica indígena la constituyen cada uno de los pueblos y las comunidades. Articula las formas en las que la cosmovisión se hace visible –lo relacionado con la ritualidad y los mitos, propagadores de normas y valores-³⁸⁶, aparece la **lengua**, las formas de relación y organización social –el trabajo comunitario, el tipo de familia, la minga...-. Y el valor que lo rige es la **unidad**. De la cultura parten las respuestas sobre el “cómo” de la comunicación, los modos expresivos históricos propios, y sobre el con quién (o desde quién): la **comunidad**. Su metodología será, entonces, participativa.

3- **La autonomía.** Este es un término político, y eso significa que está en relación con “otro”. El pueblo se sitúa *en relación con la alteridad*: se emplaza en un contexto en el que se desarrolla y vive, un contexto que es global, y es a partir de la interacción con ese mundo global donde se genera una relación de cooperación o de confrontación. Gracias a esta relación “dentro-fuera” existe el concepto de “frontera”, donde se ponen en juego las dinámicas de la relación entre diferentes. De aquí parte otra respuesta a un “cómo” de la comunicación, relacionada con una propuesta política concreta...: **la interculturalidad**. También, el diagnóstico y la representación de las

³⁸⁶ **P 7: 2-Sistematización Bodega Alta.docx - 7:31 [dagogía para una política públ.] (90:119)**

Donde inculcar las normas: en los mitos en la familia comunidad y para hablar de los espíritus hay que ofrendarlos. Hay que identificar lo que está bien y que es lo prohibido

necesidades y las problemáticas internas y externas de las comunidades. En función de la autonomía se reconocen las identidades de legitimación o de resistencia. En el caso del Cauca, el principio de autonomía de los pueblos puso en práctica la “comunicación para la resistencia”.

4.- **El plan de vida.** Es ni más ni menos que la proyección, construida y reconstruida constantemente, que un pueblo tiene para sí mismo y su vida futura. Otros pueblos andinos lo llaman Buen Vivir, Sumak Kawsay (kichwa), Sumaj Kausay (quechua) Suma Qamaña (aymara) o Vivir Bien. El desarrollo de los planes de vida genera el paso a las “**identidades-proyecto**”. Y en cuanto a la comunicación, es el que da una respuesta última (en sentido colectivo) al “para qué” de la comunicación. En el plan de vida también pueden convivir objetivos individuales, que tendrán que ver con responder a la realidad biológica de que el hombre “necesita” comunicar y a la realidad social de que el hombre necesita comunicar-se con otros. La comunicación será así una parte primordial para el **crecimiento** y evolución, con dos orientaciones: construir desde la *identidad* (hacia adentro) y legitimar desde el *conocimiento* (discurso) (hacia afuera) para alcanzar el *poder* (para el buen vivir). Cierra el ciclo abierto con los principios epistemológicos y lo vuelve a abrir, para que el plan de vida, la autonomía, la cultura y la cosmovisión sigan su proceso de construcción permanente, porque la identidad, el conocimiento y la posición en la relación de **poder**, que es la suma de todo ello, son constructos abiertos que se van formando y conformando con cada paso que se da.

La posición-en-relación intercultural que suponen los principios de Autonomía y Plan de Vida (o Proyecto), son posibles gracias a los elementos primordiales para todos los procesos indígenas, la relación con la tierra y la creación (o recreación) de una cosmovisión –que incluye una filosofía, una ética, una lengua, una ritualidad, un discurso holístico justificador de los interrogantes-. Veámoslas con más detenimiento.

- Tierra

Las cosmovisiones indígenas caucanas (y americanas, todas ellas) comienzan en la vinculación con la tierra. No se ha encontrado en la revisión documental y oral ninguna excepción al respecto.

Desde este “Pensar con el Corazón”, son tres los principios básicos que orientan nuestra visión comunitaria de Vida:

La Espiritualidad, que se vive a través de la relación de las personas y la comunidad con los espíritus y las fuerzas naturales presentes en el territorio. Desde la espiritualidad nuestras autoridades religiosas, son las encargadas de armonizar y equilibrar las acciones y el territorio.

El trato respetuoso de la tierra, propio de quienes consideramos al territorio como una Casa donde la Tierra es la Madre, la fuente de energía y de vida. Por eso el agua, sangre de la madre y los demás componentes de la naturaleza no se venden ni se compran, no son bienes ni servicios ambientales, son principios de la vida.

La reciprocidad. Es un principio cultural de vida basado en el acto de ofrecer y recibir entre los miembros que hacen la Comunidad y entre estos, la Naturaleza y los Espíritus. (Documento Marco)

P46: en el pacífico.docx - 46:2 [Para cualquier pueblo indígena..] (7:8)

Para cualquier pueblo indígena, el territorio es la Madre Tierra, y se define un término ancestral para los pueblos... si no existiera la tierra es como no tener una madre.

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:35 [1 territorio que está desde el..] (19:1964-19:2218)

El territorio que está desde el inicio de la organización. Porque un indígena no es nadie si no tiene tierra. Que encontramos al lado de ello, la naturaleza, la organización, la producción, la educación, la salud, entonces territorio es un eje central.

La tierra y el territorio no son conceptos idénticos. Mientras “la tierra” alude al ecosistema natural, al cosmos en el que el hombre se inscribe, y es la fuente de un tipo de relación ecológica y de una “filosofía” o cosmovisión, el territorio se define como “el

espacio vital que asegura la pervivencia como pueblo, como cultura, en convivencia con la naturaleza y los espíritus”. Un espacio de vida y “de integración social”, según Rafael Coicué. “El territorio es nuestro verdadero libro histórico que mantiene viva la tradición de quienes habitamos en él, es decir, que representa y describe los principios y prácticas de nuestra cultura, implica la posesión, control y dominio del espacio físico y espiritual” (Documento Marco). Sus componentes incluyen la cultura mítica articuladora, las estructuras productivas, la legitimación del concepto de autonomía... La tierra es el marco general, el territorio es el lugar emplazado, el cronotopo -memoria de un proceso y arraigo identitario-. Por este componente histórico, el territorio es un concepto político.

P34: transcript mesas cajibío.docx - 34:18 [PREGUNTA OTRO. Alex...: Viendo L.] (48:53)

PREGUNTA Alex...: Viendo la estructura, primero es ¿tierra? ¿o territorio?

Primero es tierra...

XX: Territorio...

YY: Territorio, es un término más político.

XX: Territorio es un término que se ha logrado consolidar, a lo largo del proceso organizativo. Porque al comienzo se hablaba de tierra como una necesidad, solo. Era como lo primero: era como, bueno, primero recuperamos la tierra, y después el territorio. (La tierra como de cara a donde sembrar, una necesidad básica)

ZZZ: sí, eso responde ya al sentimiento de unidad. El tipo de comida que quiere comer, la nutrición, los componentes...

Julie, de Guapi. Cuando nosotros hablábamos de territorio, hablábamos no solo de nuestro territorio, sino también de todo lo que había en él (la tierra). Decimos Wat'sa Su, que en nuestra lengua de Guapi significa “Todo lo que existe” en los cuatro mundos, nuestros espíritus, nuestros ríos, a quien pedimos permiso, la caza... etcétera. Todo.

P90: MESAS TRABAJO.doc - 90:4 [la tierra queda limitado en el.] (42:43)

La tierra queda limitado en el espacio físico..., el otro espacio, el que tenemos que conceptualizar, que venimos trabajando en la comunicación es el territorio. Y tenemos que reflexionar sobre los elementos del territorio: el espacio físico, el aire, el suelo, lo que está por debajo... en ello radica nuestra participación con

las comunidades donde hacemos radio; porque una comunidad si no tiene un territorio, no se autorreconoce como tal y no puede desarrollarse

P202: diario de campo cauca 2012.doc - 202:74 [“está difícil hablar de territ..] (315:315) Está difícil hablar de territorio, uno piensa en lo que hay dentro del alambrado, las dos hectáreas de uno. Es difícil unirlo siempre a lo que pensamos, lo de arriba, lo de abajo, el cosmos, la madre tierra...

La tierra genera un principio de responsabilidad ética, fundamenta la ecología como valor y se relaciona con la *Cosmovisión*, en el origen, y con el *Proyecto de Vida*, en la orientación. **El territorio origina un principio de responsabilidad política**, se relaciona con la *Resistencia* ante la agresión, con el reconocimiento de la *Autonomía* y el logro del *Poder* para una gestión protectora.

De ahí el constructo “comunicación para la defensa del territorio”, y la estrategia de “autonomía basada en la jurisdicción territorial”, que da coherencia al discurso reivindicativo. El aspecto ideológico simbólico del territorio hace que se pueda afirmar, según Olinto Mazabuel, ex consejero mayor del CRIC, que “un indígena sin territorio no es indígena. Punto”. Esto no excluye a quienes viven en las ciudades o a quienes no trabajan tierras o no tienen una parcela. El territorio para esos indígenas no rurales es la fuente que emana los sentidos que los identifican con una comunidad originaria, con una etnia concreta y con una posición social histórica (Bengoa, Bonfil): “Runas, jóvenes de ciudad... que necesitan retomar su corazón para que siga latiendo el corazón de la tierra. Los taitas mismos runas, empiezan a pensar, si te hablo en kichwa y no me entiendes, qué pena, pues tienen que aprender” (Tupac Anrango, informativo CLACPI)

- Cosmovisión

La cosmovisión nasa se representa en la conjunción entre la espiral y el rombo.

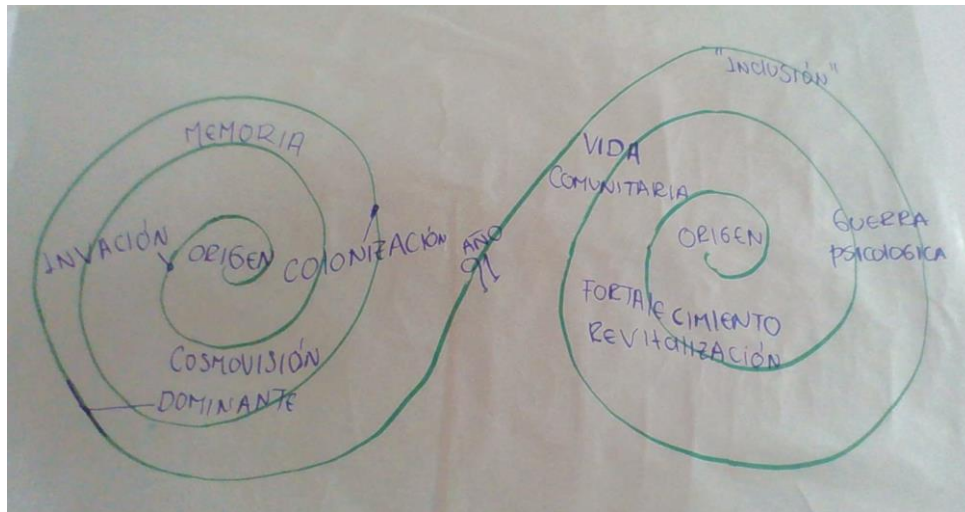
Figura 28: Cosmovisión nasa. Espiral y rombo



Fuente: Minga de pensamiento de Bodega Alta

También el pueblo misak representa su cosmovisión –sus creencias y valores sociales- a través de una espiral, doble en este caso.

Figura 29: Cosmovisión misak. La doble espiral³⁸⁷



Fuente: Reunión de orientación del grado en Comunicación Propia Intercultural

“Lo indígena” se atribuye a aquello que, ejercido por indígenas, representa una afirmación identitaria, y que se explicita en el seguimiento de las orientaciones filosóficas, éticas y epistemológicas consideradas “propias” de cada pueblo.

Figura 30: Componentes de la cosmovisión nasa. Normas y Valores



Fuente: Documento Marco

³⁸⁷ Las estructuras de normas y valores están muy presentes en muchas culturas indígenas. En el caso de los misak, por ejemplo, es frecuente que cada Taita tenga sus principios propios, que guían su comportamiento. El Taita Javier Calambás vive bajo los “cuatro puntos: Orden, Sabiduría, Voluntad y Seriedad”. Para el Taita Lorenzo Muelas, “Voluntad, disciplina y responsabilidad”.

7.5.1.2. Los principios orientadores de la comunicación indígena

Como se ha reflejado en la tabla anterior (Figura 27), los principios que las mingas de pensamiento establecieron como orientadores del Programa de Comunicación son:

PROGRAMA DE COMUNICACIÓN
Incorporar lo propio, con elementos de cada pueblo o nacionalidad como: la comunitariedad, el territorio, la autonomía, los referentes culturales.
Construir el conocimiento propio desde las cosmovisiones
Retomar las políticas culturales y mandatos comunitarios.
Garantizar que el conocimiento generado sea de autoría colectiva y que se entregue a la comunidad.
Tener la capacidad de representar los procesos vividos. Hacer uso de la oralidad y la escritura en la construcción del conocimiento
Asumir que cada pueblo define su propuesta comunicativa, según sus usos, costumbres y tradiciones.
Potenciar las herramientas propias e interculturales.
Construir y revitalizar el conocimiento desde la diversidad
Respetar los procesos consultivos; consentimiento previo, libre e informado, considerando las diversas instancias y mecanismo de legitimación propios de las nacionalidades o pueblos indígenas.
Crear propuestas y recrear metodologías diversas durante el proceso de enseñanza/aprendizaje y en su proyección hacia la comunidad.

En el caso concreto de los nasa, se expone la necesidad de difundir los principios de la organización político-social (tierra, unidad, cultura, autonomía), de modo que la interacción los consolide, articulando la “diferencia identitaria” alrededor de los mismos.

P 7: 2-Sistematización_Bodega Alta.docx - 7:4 [Para construir el programa deb..] (43:43)

Para construir el programa debemos partir de los principios de la organización. La raíz de cualquier proceso son estos. Comuniquemos nuestros principios: unidad, tierra, cultura y autonomía, si no somos como cualquier medio de comunicación.

En relación con las categorías identitarias, los factores étnicos se erigen como fuente de la que beberán los sentidos que se construyan. Y así lo recogió la I Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala. En el primer punto de su “Declaratoria”, recoge el principio rector de este enfoque originario: “Que la comunicación indígena se sustenta en la vida, cosmovisión, identidad, valores, cultura, idiomas originarios y aspiraciones de los pueblos y nacionalidades indígenas”.

En cuanto a los principios extraídos de las mingas, en relación con estos insumos “de dentro”, el rombo y la espiral están presentes en las perspectivas iniciales también sobre la comunicación indígena.

(En el centro de la espiral) se ubica el fogón, las tulpas, la familia. Alrededor el territorio, en él están las plantas con quienes también nos comunicamos, incluso los pajaritos nos enseñan y nos demuestran con su humildad, eso le da sentido y es la sensación que cada uno le vamos dando. Uno de los modos de comunicación son los sueños y las señas. Tenemos otros espacios que son el espacio del silencio, el día, el sol, la madre luna, las nubes, el agua, las lluvias el arco iris que nos expresan comunicación, el tata wala, el trueno.

Al entrar a actuar con los demás, allí están los idiomas, está el pensamiento y el sentimiento, eso vivimos a diario y son expresiones más concretas de acuerdo a lo que diariamente vivimos. Están igualmente las mingas que se hacían entre familias y de esas mingas nacen los grandes procesos colectivos, las mingas grandes, los cabildos, los trabajos comunitarios, las mingas de pensamiento, las marchas, las movilizaciones. (Documento Marco)

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:77 [Dentro del pensamiento la mism..] (@417-@326)

Dentro del pensamiento la misma cosmovisión está representada por el rombo que nace del corazón, tenemos unos espíritus que nos acompañan, tenemos un mundo integral, derecha, izquierda, adelante atrás y los puntos cardinales. Todo constituye la cosmovisión, esto es recíproco así como se puede comunicar, pero como comunicadores, tenemos que socializar y entregarlo a los otros.

En cuanto a la Cultura, se define en estas Mingas como “la comunicación de los seres que viven en el territorio, que permite la comprensión, diálogo e interpretación del universo. Expresa el comportamiento, control, valores y el origen de la vida, incluye las formas de producir, las expresiones artísticas, el conocimiento y saberes del entorno

material y espiritual, el Plan de Vida y la lengua propia. La lengua es el reflejo del pensamiento y de la cultura” (Documento marco)

A la hora de construir el currículo de Comunicación Propia Intercultural, se habla de “cultura” de preferencia a “cosmovisión”: esta última debería ser una orientación, parecería lógico, pero se prefiere no asumirla como parte de la “estrategia común de comunicación” para no caer en confrontaciones posibles entre culturas. Se erige como fuente de sentido, desde adentro, pero será el conocimiento de las culturas la fuente de interculturalidad y diálogo respetuoso entre los distintos pueblos, desde la frontera étnica.

P 1: A1Dia1_disco0.docx - 1:30 [En la cosmovisión es distinto,...] (35:35)

En la cosmovisión es distinto, porque cada pueblo tiene sus diferencias en cosmogonía, ley de origen, derecho natural... tenemos que trabajar esas cosas en esta propuesta- en el Cauca se sigue hablando de nueve pueblos, es difícil ponernos de acuerdo en nueve cosmovisiones.

P 2: A1 Día 2_disco2.doc - 2:14 [el proceso político organizati..] (86:86)

El proceso político organizativo tiene que estar primero. Lo cultural, la cosmovisión... una cosa es la cosmovisión como yo la concibo según mi identidad –yo soy totoró, tengo una- y con Trino, nasa, en algunas cosas nos encontramos, en otras son distintas. Eso tenemos que mirarlo, no perder lo propio y no separar lo común. Y del idioma propio, guardarlo.

La cosmovisión se deja como un espacio de libertad para que cada pueblo elabore la arquitectura de sus principios normativos, ya que cada uno tiene su propia representación de sus epistemologías y creencias. Pero sí existen ciertas compartidas, que tienen que ver con una actitud ética ante las cosas, actitud que proviene de la práctica y comprensión de esas distintas cosmovisiones. Al menos, así se concluye de los diálogos entre representantes de pueblos muy diversos, reunidos en las Cumbres y representados, algunos de ellos, en las mingas realizadas en el Cauca. Ciertos principios del “ser indígena” –Tierra, Cosmovisión, Comunidad...- se toman como referencia para construir un sistema de comunicación coherente y para todos los pueblos:

P52: ENTR NIXON YATACUE -PROYECTO.docx - 52:1 [Las mingas han estado orientad..] (15:16)

Las mingas han estado orientadas a consensuar: y hemos visto que, a pesar de la diversidad de pueblos, tenemos principios muy comunes: la comunitariedad, la identidad, la reciprocidad, la construcción del pensamiento colectivo... están

muy ligadas, el principio del respeto por la madre naturaleza... estamos enrumados hacia el mismo objetivo.

P14: Sistematizacion_cerrito Valle.docx - 14:7 [ste proceso debe ser colectivo..] (23:23)

Este proceso debe ser colectivo, conscientemente definido, dirigido a la formación para comunicadores en el marco de la educación propia, esto es partir de los procesos legítimos que pasan por las maneras de ser, de las lenguas, las costumbres, la forma de hacer autoridad. Se trata de rescatar la historia, responder a las necesidades del contexto, recuperar la cultura. Esto es necesario articularlo con los elementos que nos sirven de afuera.

Uno de los principios fundamentales de la comunicación en relación con la Cultura es su utilidad en la preservación de las lenguas. La UNESCO acepta que unas 6.000 lenguas originarias se perderán en el transcurso de diez años. Como posesión cultural y como estructura articuladora de la epistemología, la comunicación indígena tiene como orientación su uso y difusión, como ya se ha señalado anteriormente.

¿Qué tal si empezamos a montar un espacio simbólico en el que solo se habla kichwa? Porque si solo hablas kichwa, tienes otra forma de pensar y de dialogar, se introduce una semiótica en tu cuerpo... ahí en este espacio simbólico en quito, se posiciona desde un discurso político muy muy estructurado. No vamos a hacer cualquier folclor. (Tupac Anrango, Centro de Pensamiento Kichwa Tinkunakuy, Quito, 2015)

En relación con la Autonomía, aparece una nueva perspectiva sobre la comunicación: “como ejercicio de un derecho”:

La Autonomía es el ejercicio del Derecho Consuetudinario, desde la ley de origen, desde las autoridades tradicionales, el gobierno propio y las propias estructuras organizativas, para el control y cuidado del territorio, de la comunidad y la cultura espiritual y material propias, con identidad y autoridad. Implica actuar con claridad, organización y fuerza, es decir de forma libre, crítica y consciente sobre el futuro, teniendo en cuenta el proceso histórico y la relación mantenida con otras culturas. (Documento Marco)

La forma de ejercer esos derechos la marca cada Plan de Vida, cuyo cumplimiento se inscribe también entre los principios orientadores. En relación con la

autonomía y su valor asociado -la interculturalidad- el plan de vida busca normativizar a la comunidad y re-emplazarla dentro de la sociedad en una relación más justa y equitativa.

P203: DIARIO DE CAMPO.docx - 203:3 [Tenemos que pensar cuál es el ..] (83:83)

Tenemos que pensar cuál es el papel de los medios, que sirven para ganar posicionamiento social.

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:124 [Otro referente es hacerlo en r..] (@323-@174)

Se requiere la autovaloración y valores de reconocimientos. ¿Quién reconoce a quién?... ¿Quiénes valoran? ... También la sociedad mayoritaria debe empezar a repensarse a sí misma. Dialogo, replanteamiento y resignificación.

P61: entrevista libio.rtf - 61:3 [Dialogo de saberes, sí, pero e..] (23:23)

Dialogo de saberes, sí, pero entre iguales, no entre desiguales. El otro conocimiento tiene la fuerza, ahora.

El reto, para el sistema de comunicación, es ser capaz de mantener un continuo equilibrio entre cultura y materialidad, entre “identidad” y “poder”:

P34: transcript mesas cajibío.docx - 34:29 [Jorge Caballero. Lo que se des..] (103:105)

Jorge Caballero. Lo que se destacaba de estos puntos es que se dan dos situaciones características. La primera es que se idealiza demasiado la cosmovisión y la cultura y en ese sentido se invisibiliza el poder. Y entonces se está desconociendo el proceso histórico, por eso se abordó que sea incluido el tema histórico, como una unidad didáctica.

Y en el segundo punto es al contrario: se magnifican los medios, con gran relevancia, y se mira como una sola unidad pedagógica el tema de lo propio. No dejarlo para un año sino darle una continuidad, a la comunicación propia, sus elementos característicos desde la cultura de adentro, que es lo que le da el sentido original.

Y en todos estos principios orientadores subyace, desde los Planes de Vida, la **responsabilidad social**, lo que lleva a expresar que “cada nasa es un comunicador indígena”. Cada miembro de una comunidad es responsable solidario de su pervivencia y mejora, la “minga” involucra a todos y a todos sirve. Los objetivos de la comunidad

son los que marcan en última instancia las pautas de acción del sistema de comunicación.

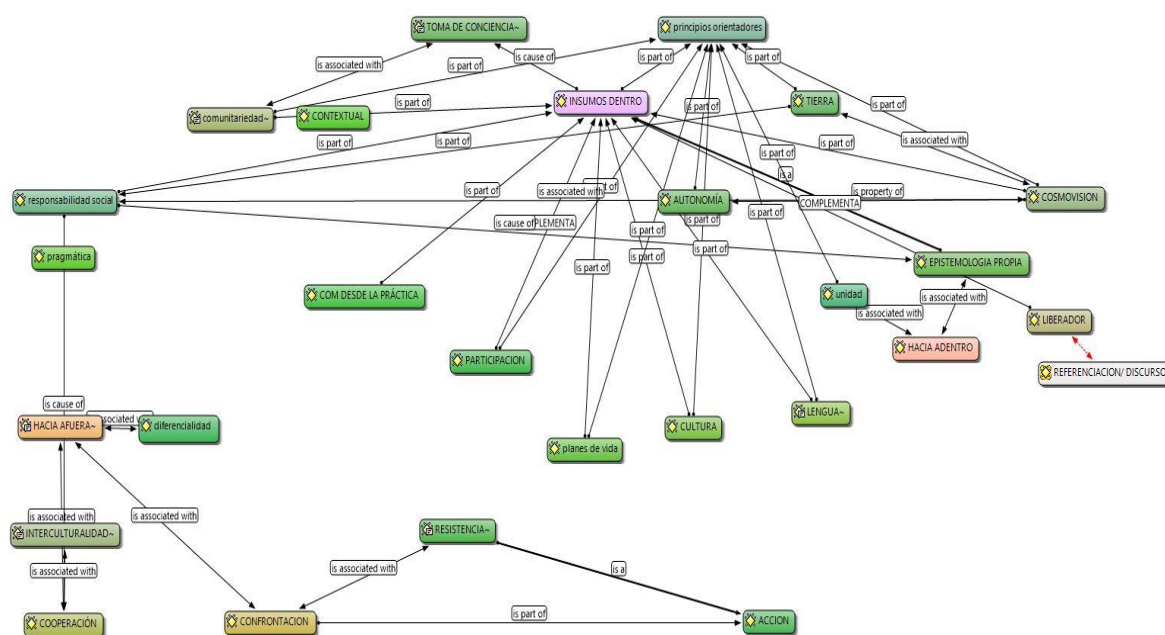
P203: DIARIO DE CAMPO.docx - 203:21 [“Primero para qué, luego con q..] (194:194)

“Primero para qué, luego con qué herramientas vamos a comunicar. Si tengo el pensamiento claro de qué es lo que necesito, ahora voy a aprender cómo, con qué lo voy a hacer”.

Responsabilidad social; comunitariedad; conocimiento, valoración y vivencia de los elementos culturales de cada pueblo; obediencia a los principios orientadores de las comunidades; relación intercultural de respeto y apropiación de los elementos externos que coadyuvan en beneficio de las comunidades son el resumen de los principios orientadores de la comunicación indígena. Se toman insumos propios y apropiados para utilizarlos en función de los distintos tipos de objetivos intra e interculturales que serán definidos, también, en colectivo. La legitimidad se basa en el consenso comunitario: “¿Cómo se legitima? De manera popular, lo legítimo es lo que ha sido consensuado por el pueblo, que ha surgido de la comunidad y, devuelto a ella, tiene su respaldo”, explica Feliciano Valencia, de la ACIN.

La orientación general se recogería, entonces, de esta manera: El sistema de comunicación indígena parte desde las concepciones identitarias -culturales y sociales- de cada pueblo originario, asume sus principios orientadores, y media para consolidar una posición con respecto al mundo, exigiendo una relación complementaria con la sociedad, exenta de dominación y basada en la equidad.

Figura 31: Principios orientadores, relación con objetivos e indicadores³⁸⁸



7.5.2. Definiciones de la Comunicación Indígena...

Las definiciones del concepto “Comunicación Indígena” aquí recogidas, se han extraído principalmente de las mingas de pensamiento (54,5%), y se completan y contrastan con los aportes personales en las entrevistas realizadas a participantes de las mingas e informantes clave (38,6%).

CODES-PRIMARY-DOCUMENTS-TABLE

Código-filtro: Todos [158]

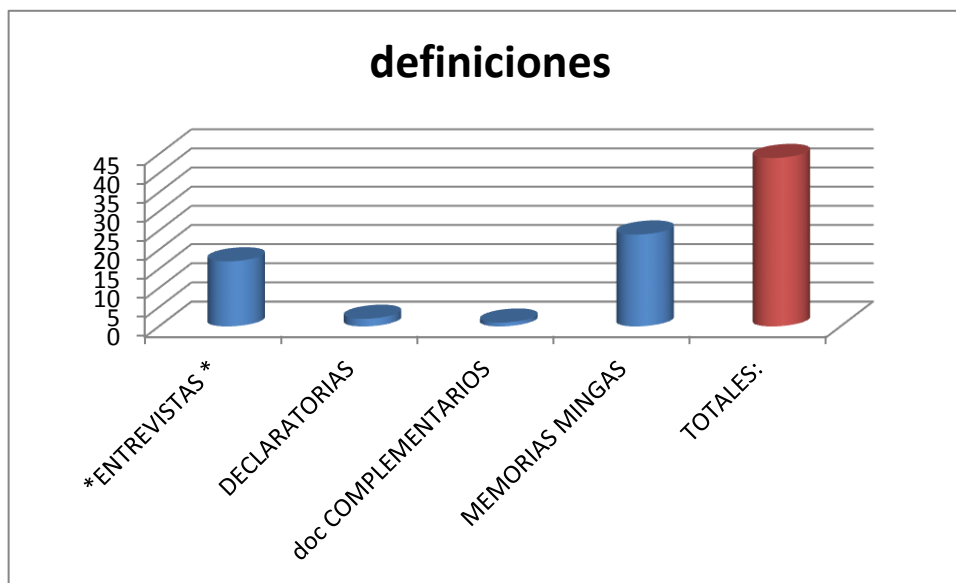
DP-Filtro: Todos [204]

³⁸⁸ Los principios orientadores se basan en insumos internos, normas construidas por la organización y rasgos culturales persistentes. Dan lugar, según los establecimientos de relaciones lógicas, a ciertos “modos” comunicativos, rasgos que identificarán a la comunicación indígena. Por ejemplo, en el gráfico, la “toma de conciencia”, que hace alusión a la difusión ideológica, la descolonización del pensamiento o la construcción de explicaciones frente a situaciones conflictivas que viven las comunidades. La pragmática será otra forma característica, que se basa en el intercambio para incorporar lo más adecuado para cumplir los objetivos. La modalidad activista, relacionada con los riesgos y confrontaciones en las relaciones externas es otro de los modos que van surgiendo... También aparecen ya conclusiones, como la adopción de la estrategia de la diferencialidad, relacionada con un reemplazamiento en la relación con el exterior.

Cita-filtro: Todos [1129]

	*ENTREVISTAS	DECLARATORIAS	doc COMPLEMENTARIOS	MEMORIAS MINGAS	TOTALES:
definiciones	17	2	1	24	44
TOTALES:	38,64	4,55	2,27	54,55	100%

Figura 32: Definiciones por documentos primarios.



7.5.2.1. Perspectivas instrumentales

De las 44 definiciones recogidas como tales, la gran mayoría se trata de PERSPECTIVAS de la comunicación, no definiciones como tales. La instrumentalización del hecho (comunicación para...) o la adjetivación del mismo (comunicación como...). Según parece, no importa tanto obtener un concepto como un desarrollo pragmático (para) y epistemológico (como).

P 1: A1Dia1_disco0.docx - 1:5 [comunicación para la concienci..] (2:2)

Comunicación para la conciencia, para la reflexión y la acción coherente en defensa de nuestros territorios, procesos y comunidades

P 1: A1Dia1_disco0.docx - 1:6 [estrategias de poder denunciar..] (9:9)

Para poder denunciar y realizar exigencias al estado y al gobierno regional

P31: parte de relatoría día 2 guadalupe-contenidos.docx - 31:4 [comunicación como sent..]

Comunicación como sentido de vida

P 1: A1Dia1_disco0.docx - 1:17 [comunicaciones como apoyo al p..] (25:25)

Comunicaciones como apoyo al proceso político organizativo

P31: parte de relatoría día 2 guadalupe-contenidos.docx - 31:4 [Una discusión muy bonita, comu..] (17:17)

Comunicación como columna vertebral del proceso organizativo del movimiento indígena

En conjunto, existe una perspectiva instrumental y pragmática, que se explicita en la siguiente máxima: **Cualquier insumo puede ser apropiado si cuenta con la orientación oportuna.** La comunicación “como sistema” se asume como un medio para obtener un fin. Así lo expresaba la directora de la Escuela del Tejido de Comunicación de la ACIN:

“Que tomemos la comunicación como una **herramienta política, de resistencia, de protección** y fortalecimiento de nuestros propios procesos y cultura. El propósito siempre va a ser el mismo: nuestros planes de vida. Ojalá sigamos construyendo lo que hemos soñado: una comunicación que nos fortalezca y que nos una más”. (Minga de Pensamiento de Silvia, 2011)

7.5.2.2. Definiciones holísticas

A la hora de elaborar una definición conceptual, en primer lugar se muestran en general autocríticos con la vinculación Comunicación-Medios de comunicación, que sin embargo se establece de forma casi inmediata. De ahí que aparezca de nuevo el tema de la instrumentalidad de la comunicación (un medio para un fin) y la insistencia en los componentes y prácticas ancestrales, en la memoria comunicativa de los pueblos, como principio diferenciador, original:

P46: Adolfo en el pacífico.docx - 46:1 [este concepto de la comunicaci..] (2:3)

Este concepto de la comunicación indígena, cuando hablamos de ello cometemos el error de pensar que es la radio, o una cámara, o una fotografía, ese es el imaginario que tenemos. Pero para nosotros va mucho más allá y

comienza desde la espiritualidad, desde la Tachi Nawê³⁸⁹, eso es lo fundamental. Ese elemento hay que fortalecerlo para defender el territorio.

P56: entrevista dora 2-disco4.docx - 56:1 [yo considero a partir del proc..] (6:6)

Cuando hablamos de la comunicación propia, de la comunicación indígena, sabemos que va mucho más allá de la comunicación de los medios, de la radio, de la web, del audiovisual, del impreso, va muy relacionado sobre todo con el pensamiento, con la vivencia, con una comunicación que parte desde nuestros espacios comunitarios, culturales, ancestrales.

P63: entrevista vicente-foro.doc - 63:21 [Para que realmente haya comuni..] (15:15)

Para que realmente haya comunicación debe haber una interacción, una comunicación mutua y permanente; comunicar no es cuando una persona está sentada al frente del televisor sin con quien interactuar, eso es informar. Nuestra conceptualización de comunicación es mucho más amplia, encierra idioma materno, costumbres, las mingas comunitarias, los tejidos que hacen las mujeres en sus manifestaciones culturales, el fogón.

P78: VICENTE OTERO.doc - 78:3 [el periódico no sé hasta dónde..] (5:5)

El periódico no sé hasta donde sea comunicación, ver un programa o un noticiero no sé hasta dónde es comunicación, es información, un ritual tiene comunicación en todos los sentidos.

Insumos de Dentro

Existe un cronotopo espaciotemporal vinculado a la comunicación, que se ha construido a partir del proceso de reflexión sobre la misma, el que lleva a establecer los marcos de referencia para definir qué es la comunicación indígena. En éstos, el papel fundamental (incluso fundacional) se otorga a los insumos considerados “propios” de los pueblos indígenas. Destacan dos de ellos, los relacionados con la *cosmovisión* –con

³⁸⁹ Tachi Nawê es la autoridad tradicional del pueblo eperara siapidara, autoridad que ostentan ciertas mujeres, que se desarrollan como jefas espirituales. En lenguaje sía, significa “nuestra madre”. En esta ocasión, este discurso intentaba apuntar a la memoria relacional, comunicativa, del pueblo sía, como punto de entrada al concepto occidental de comunicación, para intentar desvincularlo de su aspecto mediático. El pueblo sía, como se ha apuntado previamente, decidió rechazar la incorporación de medios masivos en sus comunidades (en 2013).

la interacción entre el hombre y el entorno natural- y con la *memoria*, los que aluden a *prácticas históricas* comunicativas, como esta:

P 1: A1Dia1_disco0.docx - 1:88 [nuestros mayores usaban la com..] (90:90)

Y desde la creación del CRIC, nuestros mayores usaban la comunicación... escribían, cuentan, unas notas que mandaban a los líderes de cada pueblo, y tenían que caminar bastante, y llegaban así sus mensajes, para planear estrategias de recuperación de tierras y avanzar en lo organizativo. Los enemigos se dieron cuenta y por eso eran perseguidos los médicos tradicionales, porque ellos siempre estaban en ese proceso de protección de nuestros territorios.

i. Procesos históricos

Quien así habla, Adolfo Conejo, es un líder de la organización que es también comunicador, un joven respetado, un “intelectual orgánico” que se maneja bien en la frontera –del mismo modo que ha vivido en el extranjero por mandato de la organización, comprometido con ella, él termina su jornada de trabajo en la ciudad y toma una “chiva”³⁹⁰ hasta su resguardo, donde trabaja sus tierras y toma yagé y habla su lengua nativa y siente sus señas míticas-.

Este tipo de ejercicios de memoria vinculan la comunicación a la historia de la comunidad. Un historia que se califica como dura, de confrontación (en el aspecto valorativo) y se expresa de forma heroica y **memorable**, aludiendo a los mayores, conformando el campo de identidad de los enemigos y, por tanto, de los aliados³⁹¹ (en el aspecto discursivo), para crear un vínculo emocional que refuerce la adhesión identitaria, y lo haga alrededor de la organización política, a la que favorecen estos discursos y atribuyen significados protagónicos.

³⁹⁰ Los autobuses colectivos más populares y que llegan a un mayor número de resguardos apartados, se llaman chivas.

³⁹¹ Los *boundary markers* (Taylor y Wittier en Laraña, 2001) ayudan a conceptualizar los procesos simbólicos destinados a establecer los límites entre grupos: “los grupos que intervienen en una controversia pública suelen emplear esas estrategias discursivas destinadas a diferenciar los grupos con el fin de debilitar la influencia de los adversarios y potenciar su propia capacidad de persuasión” (p. 508).

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:51 [Desde nuestra escuela Cric hem..] (@251-@175)

Desde nuestra escuela CRIC hemos aprendido la política, pedagogía, organización, estrategia y por supuesto la comunicación, porque el ser humano es comunicador por naturaleza. La clandestinidad fue una de las características de los pueblos indígenas, esto permitió que en los primeros 10 años la organización se mantuviera, por un buen manejo de la comunicación.

La dimensión referencial metacomunicativa contiene un importante contenido mítico, que se aprecia también en la elaboración de definiciones basadas en la cosmovisión. Esta, a continuación, incluye procesos históricos y mitos articuladores:

P 1: A1Dia1_disco0.docx - 1:96 [Com propia, para nosotros, ha ..] (99:99)

Comunicación propia, para nosotros, ha sido a través de la oralidad, de las lenguas nuestras, está presente en nuestras mingas, en los trabajos comunitarios, en las juntas directivas, en los congresos, cuando nos reunimos en familia alrededor del fogón... y ahí nace el sentido de comunicación propia. Cuando nuestros animales, cuando soñamos, cuando sentimos las señas en las manos, el trueno... ese es el sentido. (...)

Será a partir de ahí donde se incorpore la posibilidad de recibir adecuadamente insumos de fuera:

(...) Y todo lo demás que nos ha llegado, nos sirve, para fortalecernos a nivel interno y para visibilizar nuestras luchas. No somos ajenos a la tecnología que nos ha ido llegando.

ii. Interacción y mito

Un buen número de definiciones tienden a tener en cuenta el *sentido relacional* de la interacción comunicativa: Se observa una intención holística y cierta conceptualización indiscriminada... Para el médico (en sentido occidental) y taita tradicional misak Lorenzo Maway Muelas, la comunicación “es la armonía con todo lo existente”.

P11: Sistematización_comunicación propia-1.0.pdf - 11:16 [La comunicación es todo lo que..] (48:374-48:426)

La comunicación es todo lo que está nuestro alrededor.

P34: transcript mesas cajibío.docx - 34:21 [establecimiento de relaciones,..] (62:62)

El establecimiento de relaciones, que es la comunicación.

... pero que conecta inmediatamente con las teorías de la intersubjetividad como materia prima del campo comunicacional. Siguiendo la teoría del GUCOM, Marta Rizo recoge, respecto a la dimensión comunicológica de la interacción, la siguiente reflexión:

La comunicación se ha definido desde enfoques muy distintos. Uno de ellos, el que pone el acento en las *definiciones originarias* del término, es el que la vincula con la interacción. La comunicación, como fundamento de la interacción social, es el mecanismo que ha hecho posible la existencia de lo que llamamos sociedad. Es el principio básico de la organización social, y como tal, es requisito indispensable para las relaciones sociales. Todo ello pone de manifiesto que la comunicación, antes que nada, es un proceso social articulado en torno al fenómeno de compartir, de poner en común, de vincular (Rizo, 2005. *Énfasis añadido*)

Una vinculación que, en el ámbito indígena, incluye a todos los fenómenos que componen el cosmos.

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:47 [la comunicación es la conexión..] (32:922-32:1026)

La comunicación es la conexión con todo lo existente, tenemos la capacidad de comunicarnos unos a otros.

P 5: día 1 taller silvia-día16.docx - 5:3 [cuando uno el concepto de comu..] (28:28)

*Creo que la comunicación, al unir el concepto de comunicación propia, es la **conexión de todo lo que existe en el universo**, de todos los seres que lo habitamos. Incluso desde el concepto indígena todos somos seres vivos, no hay seres inertes, entonces tenemos la capacidad de comunicarnos unos a otros, y no sólo los que están en la tierra sino todo lo que existe en el universo, somos capaces de comunicarnos, todos nos transmiten algo que podemos dialogar. Esa integralidad, esa conexión de todo lo que existe es el concepto de la comunicación. Y para eso los humanos hemos inventado formas de establecerlo, como los rituales, la armonización, cada pueblo tiene distintas formas de sentarse a dialogar con los seres vivos.*

P70: JORGE ARIAS.docx - 70:4 [Creemos la comunicación como p..] (10:10)

Creemos la comunicación como principio fundamental de interrelación, de intercambio de saberes, de transmisión de experiencias, de historias y enseñanzas, el despertar una conciencia.

La existencia de este tipo de vinculación comunicativa entre los seres humanos y la naturaleza con la que conviven justifica un tipo de perfil interpretativo y ejecutivo: el **mediador** entre ambos. La comunicación se entiende en este sentido como “el lenguaje de la vida” (I Foro Nacional de Comunicación Indígena) y el comunicador es el filólogo de ese lenguaje.

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:96 [Todo lo anterior está relacion..] (@170-@66)

La naturaleza en dialogo con las comunidades, tomando como referencia la identidad cultural impartida por los mayores; quien la ejerce se vuelve mediador de los pueblos a la hora de entregar la información

Esta epistemología propia adquiere múltiples variantes, según la evolución desde el pueblo de origen de cada etnia. Lorenzo Muelas (Jr.) dejó en la II Cumbre Continental de Comunicación Indígena un ejemplo del sentido relacional holístico de la comunicación para los misak.

Según su sistematización, existen tres ámbitos de existencia asociados a la comunicación: la existencia física, los fenómenos energéticos y los fenómenos espirituales. El cronotopo físico se plantea como una línea recta en el tiempo, con materialidad y corporalidad, sujeto a leyes de causalidad e identificable por los cinco sentidos. El cronotopo de la fenomenología energética es en cambio insustancial: una forma de representar al Self, un ego, un pensamiento, un hábitus. Son reales pero intangibles y se multiplican en la interacción. De ahí parte lo físico, que es la “manifestación material de la información y la energía”. Según Muelas, para su cultura “son lo mismo”, sólo que con manifestaciones diferentes. Al final, explica, los objetos son tan solo información y energía: “las ideas que están en la mente son energía, lo que vemos es una construcción de la mente”. Por fin, existe un post-cronotopo “espiritual, o virtual, o conciencia: una inteligencia no circunscrita. Puro potencial, no gobernado por el tiempo ni el espacio. Es la fuerza organizadora detrás de cómo las cosas son: “Un pulso vital que sincroniza y organiza las fuerzas y la energía, así como las

comunicaciones entre las personas y entre estas y la naturaleza”. Y su expresión comunicativa es mediada por aquellos que la “saben” interpretar³⁹². Las sincronías de las aves y los cardúmenes, o de los hermanos gemelos, o entre madre e hijo, de los ciclos naturales, las conexiones en el interior del cuerpo humano, por ejemplo, son expresiones de este ámbito de existencia comunicativa. Y esta comunicación no circunscrita es, según la visión misak (y es extrapolable a infinidad de pueblos; de momento a todos los que integraron en algún momento las mingas), el origen de toda comunicación, después mediada en energía e información, y convertida por fin en la materialización física.

iii. Concreción del cronotopo: Espacios y ámbitos de ritualización de la Comunicación Indígena

La cosmovisión, los usos y costumbres y la interacción comunitaria son rasgos que se identifican perfectamente en las definiciones de corte holístico expuestas. Y se entiende que estos conceptos “elevados” aterrizan en la comunidad en el momento de su ritualización o vivencia desde el espacio de la cotidianeidad. Ahí arraigan y colaboran en la fijación de unas identidades. De ahí las alusiones al “fogón” (el espacio donde se cocina y, mientras se cocina, se dialoga, se enseña a las nuevas generaciones, entran y salen personas e ideas), a los modos expresivos propios (veremos la burla, el chiste, la hipérbole, la alusión climatológica, etcétera), a la “tulpa” o al bordado de la “jigra” (la mochila tejida), como espacios de intercambio de significados.

Antes del inicio de las Mingas de Pensamiento, durante la I Cumbre Continental de Comunicación Indígena realizada en La María (2010), el grupo de trabajo nº 5, dedicado a los Derechos a la Información y la Comunicación y Políticas de

³⁹² Los misak utilizan el término español “saber”, por una traducción de su lengua, dotándole de un significado cargado de su acepción como “capacidad”. Existen en este pueblo las figuras tradicionales de los mediadores entre lo espiritual, lo natural y lo humano. Es el chamán o médico tradicional que puede (“sabe”) hacer “actuar” a las cosas, pero también aquel que traducen al español como “Médico Semiólogo”: el intérprete de las cosas.

comunicación diferenciales, recopiló los siguientes espacios de comunicación asociados a la vida cotidiana de las comunidades:

“Colegios, la calle, la minga de trabajo, la minga de pensamiento, una manifestación, la radio, la casa, la asamblea, los sitios sagrados....”

Aseguraba Jorge Caballero que “los pueblos indígenas han logrado permanecer con formas de comunicación interna, las que realmente le han dado sustento a esta realidad”. Esas formas y espacios identificados como propios, integrados en el proceso histórico y el marco cosmogónico de los pueblos -concretamente de los participantes en las Mingas de Pensamiento-, fueron los siguientes:

MODOS Y MEDIOS PROPIOS:

- **Espacios de construcción colectiva del conocimiento y la acción:**
 - Las **Asambleas**.
 - Las **Mingas**, las que se hacían entre familias y de esas mingas nacen los grandes procesos colectivos:
 - las mingas grandes, los cabildos, los trabajos comunitarios,
 - las mingas de pensamiento...
 - las marchas, las movilizaciones.
- **Espacios simbólicos**
 - **Rituales**
 - Representaciones **simbólicas**: “Se habla de Los **petroglifos** lo importante que son, los **chumbes**, toda la escritura que está plasmada allí. Hemos tenido escritura, los diseños de cerámicas entre otros. Las mujeres hasta hoy siguen escribiendo todo esos diseños en las prendas artesanales: jigras, cuetanderas, chumbes, cerámica entre otros que nos comunica que nuestros antepasados sí han tenido su propia escritura.”
- **Espacios de percepción sensorial:**
 - **Las señas**, que se intentan recuperar: “Hay personas que no tenemos esa sensopercepción, nuestro cuerpo no lo logramos gobernar, hay que recuperar la palabra porque nuestro cuerpo ya no nos sirve para captar las señas, pero si desde pequeño, desde la ritualidad planeamos con la luna

antes de que se oscurezca y cuando nace el niño, la ritualidad, y se le va potenciando la habilidad que tiene desde que nace... estamos entrando a rescatar el cuerpo para el camino de la liberación de la madre tierra, la vida de ritualidad antes de nacer, en el nacimiento, después de nacer y después de la muerte. El sistema educativo propio nos ha llevado a concluir que lo nuestro hay que planearlo desde antes del nacimiento y después de la muerte. El sistema de comunicaciones no puede estar en contravía con estas conclusiones porque así es la cosmovisión y así esta vivenciada. Nuestro propio campo de conexión con el cosmos, capacidad de relacionarnos”.

- **Los Sueños:** “el programa de comunicación propia intercultural nos tiene que llevar a tomar muy en serio la dimensión de los sueños, estos nos hablan, nos comunican, nos transmiten muchas advertencias, debemos llevar un diario de todo lo que soñemos. Para hacer un sistema de comunicación propia se necesita hacer una investigación desde los sueños”.
- **Los sonidos:** “cómo funciona la comunicación, siempre estamos pendientes a qué lado canto el pájaro. Los sonidos es mucho lo que nos transmiten”.

- **Modos propios de interacción comunicativa/simbólica en estos espacios:**

- La oralidad³⁹³
- Los idiomas propios, no solo en modo oral: “el alfabeto unificado para escribir el nasa yuwe está para avanzar en la comunicación escrita.”
- El pensamiento y el sentimiento
- La música “hace parte de la identidad cultural de un pueblo”.
- Los mitos y leyendas
- Los Signos: “El cuerpo de los indígenas no es uno solo, existe la posibilidad de hacer comunicación de yo con yo mismo, pero de relacionarnos con otros seres ya sea naturales, humanos etc. En los

³⁹³ Según Jorge Arias, ex consejero de ACIN, “somos pueblos milenarios de palabra, la cual se va transmitiendo las nuevas generaciones mediante la transmisión oral”

rituales podemos ver otros espíritus más. El problema cultural, si pienso desde el mundo de afuera, para comunicarse se necesita dos personas, pero nosotros debemos ver más allá de nuestras narices: los colores, los olores... Debemos romper con la manera tradicional de entender la comunicación, donde se entiende como un proceso unidireccional donde se requieren mínimo dos personas.”

- El valor del silencio: “cuando hay que hacer silencio”.
- La interpretación de los mayores y los médicos tradicionales sobre lo que nos dice la madre tierra, “por ejemplo: Una avalancha cuando es pequeña significa positiva cuando es grande nos expresa que algo está mal. El trueno no truena él nos habla y nos manifiestas con diferentes tonos. El Temblor: hay diferentes grados esto depende como nos comportemos. La nube: cuando aquí se maneja los colores y sabores. La candelilla: tiene la capacidad de clasificar el problema. Cometa: a qué lado caen. La lluvia: como se están comportando estos hijos dentro del ritual.”

Estos modos y espacios, así plasmados negro sobre blanco pueden parecer reificados, una colección museística de formas del pasado. Lejos de ese estatismo, los pueblos están continuamente reelaborando las definiciones de sus acciones, de una manera ecosocial, de acuerdo con la interacción con el entorno en que viven. Hay una narración de algunos pueblos originarios norteamericanos que da cuenta de la actualización de estos espacios, de cómo, en este ejemplo, los mitos y leyendas se siguen reconstruyendo para interpretar las realidades actuales desde las visiones propias de las distintas culturas indígenas:

Un tipo loco vivía en su aldea, retirado, sin conexión..., tenía que bajar aldea para comprar. En la tarde vuelve y le da a la señora, su hermana, lo que traía. Un día el señor se había ido y a la señora se le olvidó que le trajera una cosa. En ese momento andaba un antropólogo estudiando la cultura de esa comunidad, y vio a la señora disgustada por el olvido. Entonces la señora se va a la salida del pueblo, a un arbolito, y le empieza a hablar: “mire, más vale que le digas a mi hermanito que me traiga esto...” Y el antropólogo: “¿qué?”, sorprendido, grabando todo... La señora se va a la casa y el

antropólogo pensó, qué locura... Entonces cuando el viejo vuelve con todo lo que la señora le pidió por el arbolito, va y le pregunta el antropólogo: “señora, cómo es esto del arbolito, eso de que le comunica”... y dice la señora: “bueno, ¡es que yo no tengo teléfono! (Tupac Enrique, conversatorio en la I Cumbre Continental de Comunicación Indígena, 2012)

Hay unas situaciones que son intrínsecas a la comunicación, a su propia dinámica de vida, y que no requiere de mayores elaboraciones, no requiere de un compromiso explícito con la comunicación³⁹⁴, sino que es en sí misma, el arte de estar, el arte de contarse, el arte de ser comunidad. (Jorge Caballero)

Lo más interesante no es tanto la recopilación de espacios originales de la comunicación precolombina de los distintos pueblos. Lo interesante acerca de los “insumos de dentro” es **la intención de incorporar estas interacciones cotidianas y ancestrales en un sistema de comunicación**, que sea reflexionado, elaborado, normativizado, actuado y para el cual se pide reconocimiento.

P 5: día 1 taller silvia-dia16.docx - 5:12 [s importante lo que han estado..] (33:33)

*Es importante lo que han estado conceptualizando en la comunicación indígena, elevar el sentido de la comunicación espiritual, política y cultural, de tener en cuenta la naturaleza de sus mensajes, la simbología, las señas, los sueños, el diálogo de la familia, de las comunidades, de la organización; **considerar esos espacios conceptualmente como una política de la comunicación, es un gran avance.***

P92: análisis manual com indígena SERVINDI.docx - 92:27 [“El sistema de comunicación de..] (70:70)

“El sistema de comunicación de cada pueblo indígena debe rescatar, revalorar y reasignarle una función a cada instrumento, a cada herramienta de comunicación usada por el pueblo.”

Como se aprecia en el listado de espacios y modos, para los pueblos indígenas *todas* las relaciones construyen significados, la formación del *self* está presente incluso

³⁹⁴ Por eso cada indígena puede ser –es- un comunicador propio.

en aquellas interacciones en las que no está físicamente el hombre. Para los pueblos del Cauca, eso es la comunicación. Y así se ha consensuado en numerosas cumbres continentales, que llevan a pensar que, más allá de las diferencias de las distintas cosmovisiones, existe un consenso sobre el constructo “comunicación propia” en el Abya Yala, en su dimensión mítica y ancestral. Ese será el rasgo más característico de su comprensión del hecho y argumenta la tendencia holística de sus definiciones.

**P62: ENTREVISTA LUIS HERNAN SÁNCHEZ.docx - 62:3 [la comunicación propia no nace..]
(5:6)**

La comunicación propia no nace cuando estamos en vida, nace desde que estamos en el vientre de nuestra madre. Hay una comunicación permanente con nuestra madre, sus sentimientos también los está sintiendo uno... jeso es comunicación, desde allá! Una vez que uno nace, comienza a relacionarse con el mundo externo y de que todo, desde el cantar de los pájaros por la mañana hasta mojarse los pies con agua fría, es parte de la expresión que le da la madre tierra a cada uno de los individuos. Entonces esa es la comunicación propia: esa relación que hay entre uno como individuo, con los demás hermanos y la sociedad, y la otra parte cosmológica, con la madre tierra.

Proceso histórico y prácticas rituales de la cosmovisión se alinean en esta **definición**, una de las primeras que se consensuaron en el recorrido internacional de los pueblos indígenas por su derecho a la comunicación. Ante la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información, los Pueblos Indígenas reunidos de forma paralela aprobaron una Declaración en la que se expresaba su concepción así:

La comunicación es una práctica social cotidiana y milenaria de los pueblos indígenas que es fundamental para la convivencia armónica entre los seres humanos y la naturaleza. Para los pueblos indígenas la comunicación es integral pues parte de una cosmovisión en la cual todos los elementos de la vida y la naturaleza se hallan permanente relacionados e influidos entre sí. Por esta razón la comunicación tiene como fundamento una ética y una espiritualidad en el que los contenidos, los sentimientos y los valores son esenciales en la comunicación. (*Declaración de los Pueblos Indígenas ante la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información. Caucus Indígena de Sur, Centro América y México, Ginebra, 10 de diciembre de 2003*)

Hoy, más de una década después, se han desprendido del pudor de poder hablar alto y claro sobre las condiciones materiales y económicas de las que se iba a hablar en esa Cumbre y a las que todos los firmantes aspiraban. Hoy son parte de su sistema de comunicación.

7.5.2.3. Definiciones funcionales. Componentes externos de la comunicación indígena

Ante la pregunta, ¿qué se entiende por comunicación indígena?, las respuestas no se atienen sin embargo *únicamente* a los insumos diferenciales identitarios recogidos de los procesos históricos internos.

Los pueblos que componen esta reflexión conjunta asumen que en *su* comunicación participan también distintos elementos que no son consustanciales con su cultura, sus dinámicas o sus estructuras.

- **Insumos “de fuera”:**
 - Medios de comunicación
 - Tecnologías
 - Leyes y normas de los Estados-nación
 - Epistemologías occidentales
 - Rasgos estilísticos
- Sistemas de comunicación alternativos

Estos espacios y medios componen un terreno de juego del que no quieren estar al margen, al menos no por decisión de otros. De modo que se busca la fórmula para incorporar esos insumos en su sistema de comunicación de una forma pragmática – funcional: para contribuir a la vida de los pueblos- y coherente –dándoles una orientación por los mismos principios que rigen todos sus procesos: Comunitariedad: responsabilidad, respeto...-

i. Medios y Tecnologías de información y comunicación.

Uno de los debates más arraigados, desde mediados de los noventa, es la incorporación de las tecnologías de la información y la comunicación, consideradas en su aspecto más positivo “potentes herramientas de visibilización”, tanto de las problemáticas del mundo indígena hacia el exterior, como de cualquier información que se quiera transmitir al interior. Incluida la reflexión metacomunicativa:

P58: ENTREVISTA FREDDY PAPAMIJA.docx - 58:6 [antes se trabajaba con el humo..] (17:17)

*Antes se trabajaba con el humo, medios de comunicación no tecnológicos, sino naturales. Una llamada a la asamblea por el humo, por ejemplo. Ahora no, es por la emisora. Pues eso también estamos dándolo a conocer a través de la emisora, es decir, **los medios informan sobre comunicación.***

Del mismo modo que ciertas comunidades prefieren mantenerse al margen, otras llevan un largo trayecto recorrido:

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:1 [En 1998 se inició el proceso P..] (5:1152-5:1300)

En 1998 se inició el proceso Plan de Vida, en donde el grupo de mujeres tomó la iniciativa de debatir sobre cómo utilizar las nuevas tecnologías.

De esas reflexiones surgieron los discursos articuladores de esos insumos externos dentro de los marcos de referencia indígenas, es decir, *medios y modos propios trabajando junto a herramientas tecnológicas* de nuevo cuño (desde la imprenta o la radio hasta los satélites geoestacionarios) *desde la comunidad y en beneficio de la misma*. Uno de los ejemplos más ilustrativos es la metáfora del Tejido de Comunicación, que ha sabido incorporar las tres dimensiones con las que hilan su propuesta de sistema: los medios de comunicación, “hilos que transmiten”; las personas que ayudan a visibilizar las actividades y facilitan la dinámica de comunicación (tipos de comunicadores y aliados), son los “nudos que amarran”, los espacios propios donde se practica la comunicación -asambleas, talleres, reuniones, conversatorios, trueques- son los huecos por los que transcurre la sustancia, la energía vital que alimenta hilos y nudos. Estas metáforas han contribuido a generar un sentimiento de apropiación de las tecnologías exteriores y a mejorar su imagen, por un lado, y su percepción crítica, por otro.

P60: ENTREVISTA INOCENCIO ARIAS.docx - 60:11 [si hablo de la radio es un apo..] (14:14)

Si hablo de la radio es un aporte es bueno, si hablo del video es más fuerte todavía. Hablamos de un contexto en el que no hay tradición escrita, no hay costumbre. El grueso de las comunidades todavía estamos en la tradición de la oralidad. Si aceptamos la situación, tenemos que aprovechar muy bien los medios audiovisuales...

P 1: A1Dia1_disco0.docx - 1:20 [la tecnología permite muchas c..] (26:26)

La tecnología permite muchas cosas, con más agilidad y posibilidades, pero de pronto nos dejamos llevar de otras ideas, de otros pensamientos, de otros contextos, y de pronto no utilizamos ni aprovechamos bien la tecnología y eso que tenemos, como esas emisoras comunitarias.

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:58 [Cuando hablamos de la comunica..] (@443-@352)

Cuando hablamos de la comunicación natural, nos referimos a comunicación espiritual y ancestrales prácticas que desarrolla la comunidad día a día, lo más relevante en las comunidades es el dialecto, vestido entre otras prácticas ancestrales y culturales. Todo lo anterior lo hemos complementado con las herramientas tecnológicas que nos ha permitido visualizar, escuchar y sentir los modos propios de comunicarse.

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:99 [, Estos medios tienen cosas po..] (44:402-44:601)

Estos medios tienen cosas positivas y negativas y lo que se debe identificar es el lado positivo de estos instrumentos para llegar a fortalecer nuestros procesos de formación a nuestra familia.

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:131 [Hay dudas frente a la utilizac..] (@480-@447)

Hay dudas frente a la utilización de la tecnología... Es una propiedad de la comunidad y más bien hay que aprender a manejarla, no solo ser usuarios.

Este discurso cala, y sirve para justificar por qué desde la organización, y desde distintas instancias de poder autónomo –cabildos o asociaciones- emergen las estrategias de comunicación pública externa y se incorporan unos medios que suscitaron tantos recelos, como se ha visto, y que todavía hoy son objeto de grandes críticas por los métodos para su introducción, que han generado una dependencia de los recursos que el Estado decida otorgar. El argumento: un balance positivo. Los medios son aliados que ayudan al movimiento social:

P14: Sistematizacion_cerrito Valle.docx - 14:17 [¿Cuál es la incidencia de los ..] (47:53)

¿Cuál es la incidencia de los medios de comunicación en los territorios?

- *Visibilizar problemáticas.*
- *Posicionar a los pueblos indígenas frente a la opinión pública.*
- *Empoderar a las comunidades, especialmente a los jóvenes.*
- *Medios de comunicación mecanismos de defensa frente a la colonización.*

La I Cumbre Continental de Comunicación Indígena posiciona esta valoración de los medios de comunicación al definir la comunicación como un “**poder** que debemos apropiarnos y ejercer para incidir en la sociedad y en la formulación de políticas públicas que nos garanticen el derecho de acceder a los medios de comunicación y nuevas tecnologías”.

ii. **Leyes y normas de los Estados-nación.**

La tradición en el sur de Colombia durante todo el siglo XX es rica en la comprensión de las posibilidades que ofrece la legalidad. Manuel Quintín Lame es el precursor de esta estrategia por la que los pueblos dominados se yerguen hasta el campo donde se desarrollan los derechos en los Estados Nación y, en su misma lengua y con sus mismos argumentos, emprenden la batalla legal para eliminar la desigualdad y la dominación.

P 1: A1Dia1_disco0.docx - 1:7 [estrategias de poder denunciar..] (9:9)

Estrategias de poder denunciar y realizar exigencias al estado y al gobierno regional para que cumpla la normatividad de la constitución e internacional, y esto se hace a través de las tecnologías que nos han llegado a los territorio.

La legislación nacional no tiene una ley orgánica sobre comunicación, pero algunos de sus textos normativos incluyen algunas definiciones y principios relacionados con ella:

La constitución política de Colombia eleva ciertos medios y tecnologías de comunicación, como la televisión y el espectro electromagnético a la categoría de servicios públicos (Artículo 76), como se ha expuesto previamente. Además, en su Artículo 365, detalla que los servicios públicos “son inherentes a la finalidad social del Estado. Es deber del Estado asegurar su prestación eficiente a todos los habitantes del territorio nacional”. Las oportunidades legislativas que se abren con estas consideraciones se cierran, no obstante, en 2009³⁹⁵.

Sin embargo, el derecho a la comunicación no está bien delimitado y se subdivide en libertades como las de expresión, información o prensa. No existe un Derecho de Acceso al Conocimiento, la ciencia, la técnica y la cultura en la constitución colombiana, ni en las cartas de derechos reconocidas.

Así pues, pese a las normas que incluyen la exigencia al Estado de proporcionar programas para mejorar el acceso y el uso de las NTIC, y garantizar el pleno ejercicio de esos derechos, los pueblos indígenas ven contradicciones. De corte material: si deben ejercer sus derechos a través de medios incorporados (de radios comunitarias fundamentalmente), los programas para proteger y facilitar su acceso han sido un fracaso. Y se sienten víctimas de un engaño

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:68 [de los pueblos. Hubo u gran si..] (@134-@64)

Hubo un gran sinnúmero de talleres por parte de del ministerio en uno de ellos expresaban que las comunidades indígenas tenían derecho a hacer uso del espectro electromagnético y derechos de autor sin tener que pagar un peso, pero cuando se va a firmar el contrato el Ministerio sale que sí hay que firmarlo, además de eso Sayco y Acinpro por lo de derechos de autor. Además de estos nos trajeron unos equipos que no cumplían con los requisitos (...)

(...) La decisión que se toma es que no se firme el recibido ni la entrega de los equipos ni el contrato, las autoridades del Cauca sabían que hacer respecto a esto; pero las de los otros departamentos no conocían la situación cosa que

³⁹⁵ Algunas, mucho antes. La llamada “Ley de Televisión” data en Colombia de 1995. Su transformación está en proceso, con algunas avanzadas como la derogación del citado artículo 76 de la constitución o la Ley 2012 que distribuye las competencias sobre trámites y decisiones relacionadas con las asignaciones de servicios audiovisuales en el medio televisivo, creando una entidad reguladora. Las reformas de medios y espacios no dejan prever en un futuro cercano la posibilidad de articular una ley orgánica sobre comunicaciones.

*fueron firmando contratos, lo que no permitió hacer resistencia porque la mayoría habían firmado y hasta hoy esos derechos son violados, incluso hasta en la parrilla de programación quisieron incidir.*³⁹⁶

Existe la figura de “interés público”, ya vista en el marco normativo de la Radiodifusión, pero el estado se arroga la posibilidad de conceder y anular licencias, pero no desarrolla la aplicación práctica para colaborar en la sostenibilidad de esas licencias. La reorganización del espectro radioeléctrico de la que se ocupa el Artículo 7 de la Ley 1341 de 2009, asegura que buscará “Garantizar el uso adecuado del espectro radioeléctrico”, bajo el principio de “protección a la inversión, asociada al uso del espectro”. No se ha desarrollado la norma atendiendo a criterios de acceso equitativo, convergencia digital, acción positiva o equidad en las oportunidades. Tampoco responde a paradigmas de responsabilidad social estatal.

En cuanto al ámbito de los Contenidos, se deja al amparo de la normativa cultural (de hecho la Comisión de Regulación de Comunicaciones impuesta por la ley 1341 *no puede incluir comunicadores*, según su articulado). Lo mismo que sucedía en Ecuador durante el inicio de la reforma de las leyes sobre comunicación, según el presidente de la Asamblea Constituyente, Alberto Acosta, o según el fundador de Radialistas, Ignacio López Vigil. Así lo expresaba este último: “aquí hay una ley reformativo de comunicación que se hizo en el 95, que sigue vigente, es una basura del tiempo de la dictadura. La nueva ley sustituiría a esta. Pero el primer truco que quisieron hacer fue decir hace falta dos leyes: una de telecomunicaciones y una de comunicaciones. Donde está la telefonía, está el dinero. Y en el otro se mete el control de contenidos”. En Colombia, el control de contenidos corresponde al Ministerio de Cultura.

En todo caso, el reconocimiento de una legislación es un camino de doble vía, y es un insumo para el sistema de comunicación propia, aunque parezca paradójico: el Estado Nación reconoce unos derechos a los pueblos indígenas y les impone unas normas, unos marcos legislativos que hacen operativos esos derechos. Mientras, los pueblos indígenas que reconocen esos derechos y esos marcos legislativos adquieren la

³⁹⁶ La Ley prevé la concesión de licencias especiales para poder transmitir productos informativos o periodísticos.

legitimidad para interpelar cualquier injusta o deficiente aplicación de derechos o recorrido legislativo.

P67: FERNANDO SARANGO AWASY.doc - 67:3 [soy también abogado y cuando h..] (110:110)

Soy también abogado y cuando hago tareas de capacitación les digo, una cosa es que tengamos nuestros derechos en la constitución, pero eso no es el fin, es recién el inicio de una batalla.

De ahí nacerán las demandas en materia de reconocimiento de derechos por vía legislativa, sobre los que nos detendremos más adelante:

El derecho de los pueblos indígenas a la comunicación e información, como a la libertad de expresión y diseño de sus propias estrategias y medios propios, es un derecho fundamental humano que el Estado Colombiano tiene que garantizar y hacer cumplir. Sólo a través el diálogo, la pluralidad, la inclusión y la consulta a los pueblos indígenas se construyen políticas públicas, pues así lo reconoce la constitución colombiana y la ley de origen de los pueblos cuando hacen referencia a la libre autodeterminación. (Vicente Otero, entrevista en el Foro Nacional de Comunicación Indígena, CRIC, 2012)

En definitiva, otra de las dimensiones de la comprensión de la comunicación desde la perspectiva indígena es como **ejercicio de un derecho**:

Que la comunicación indígena es un derecho que nos comprometemos a ejercer con autonomía, con profundo respeto a nuestro mundo espiritual, en el marco de la pluralidad cultural y lingüística de nuestros pueblos y nacionalidades. (Declaración I Cumbre Continental de Comunicación Indígena)

iii. Epistemologías occidentales y Rasgos estilísticos:

Los procesos de producción de la información, las dinámicas redaccionales y periodísticas, se consideran eficaces y dignas de consideración, por cuanto han sido progresivamente mejoradas con la práctica empírica de los profesionales “de fuera”. Las distintas capacitaciones que se han producido en los entornos indígenas con

colaboradores externos han dado como resultado que estos procesos, propios de un oficio vinculado a las tecnologías de la comunicación, se den por buenos y se interioricen sin demasiada crítica.

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:127 [Señales y formas de interpreta..] (@602-@503)

Conocemos las señales y formas de interpretación de los símbolos. En estos medios de comunicación ya se ha dado una formación... hay periodistas, se han apropiado los estilos: los narradores, estilos de presentación de informes, esquemas de programas, contenidos de diferentes programaciones, los ritmos.

En el aspecto puramente profesional del oficio de periodista difusor, los comunicadores empíricos indígenas se muestran especialmente abiertos para recibir insumos externos, conocimientos que quieren “conocer y, quizás, compartir” (Rubiel Liz, extraído de las mingas de pensamiento). También algunos criterios estilísticos, ciertos modos inherentes a determinados tipos pragmáticos de comunicaciones se consideran un insumo razonable, del cual extraer sus aspectos más favorecedores, como su eficacia, su capacidad de agitar las emociones o su verosimilitud. Entre ellos, la música, el entretenimiento, la espectacularidad, el detenimiento en lo lúdico, o la opinión editorial. Narrativas y modos expresivos que se han mostrado eficaces para obtener atención, vinculación o cohesión, y que pueden servir también para contrarrestar la folclorización u otras representaciones desde sus propias palabras.

P60: ENTREVISTA INOCENCIO ARIAS.docx - 60:12 [yo no puedo desconectar el con..] (20:23)

Cuál cosmovisión, la de la dominación o la nuestra. Si no se clarifica, estaríamos haciendo la otra. Se puede jugar mucho con la externa para llamar la atención, pero ¡que sea una acción con intención pedagógica!

Hay muchas cosas de jugar metodológicamente o pedagógicamente con la cosmovisión, no es que haya que hablar solamente de lo propio, pues hablar con lo de afuera para hablar de lo propio.

P 1: A1Dia1_disco0.docx - 1:65 [La comunidad siempre quiere, l..] (72:72)

La comunidad siempre quiere, la comunidad quiere, que les lleguen con algo novedoso, al campo. Y que inspire, bueno, si el tema es de violencia, ponerle unos efectos de sonido que ameriten y que vayan en el programa. Si es de medio ambiente, ondas sonoras sobre eso... y a eso le seguimos apostando. Si vamos a hacer un programa de 30 o 40 minutos, buscarle el lado de los oyentes, para que nos escuchen. Si no, qué, estaríamos haciendo una “emisora cultural” pero que la gente no la escucha.

P13: Relatoría Comisión Procesos históricos y perspectivas - Comunicación Cerrito Valle.docx - 13:1 [Uno con un televisor no puede ..] (21:21)

Uno con un televisor no puede alegar. Lo que el televisor envía es recibido como la verdad y por eso se convierte en algo incuestionable.

P56: entrevista dora 2-disco4.docx - 56:7 [falta, por ejemplo, el lenguaje..] (16:16)

Falta, por ejemplo, el lenguaje escrito. Falta bastante dentro de las comunidades indígenas. Pero no con mucha técnica, pienso que ya la presentación y la forma son un detalle importante pero no trascendental. En cambio falta la dinámica de escribir nuestro pensamiento, de escribir como vemos la realidad es, de contar que pasa en las comunidades. Es necesario, a veces nos limitamos a la comunicación oral y son necesarias las memorias. Es urgente. Pienso que hay que fortalecer un la parte de la escritura, y la lectura y la interpretación sobre todo.

P34: transcript mesas cajibío.docx - 34:19 [epistemología de la pedagogía c..] (59:59)

*Igual en comunicación hay que profundizar en ello, en la parte epistémica. Por ejemplo, si vamos a decir en una semilla, ¿dónde está su corazón? en esa partecita dura, de adentro, protegida. A eso es que me refiero que nosotros tenemos que trabajar para, si queremos mejorar los saberes y conocimientos, tenemos que profundizar cada vez más, y **descubrir cómo es que se construyen los códigos de comunicación** para que eso funcione.*

La capacidad pragmática de los indígenas nasa ya ha sido referida en este trabajo, y salta a la vista en numerosas ocasiones. También en su flexibilidad para incorporar elementos externos que atisben que puedan ser transformados en herramientas útiles al movimiento social.

P51: ENTR JORGE CABALLERO.docx - 51:11 [creo que los programas de la L..] (20:20)

Creo que los programas y las ideas de la llamada comunicación occidental si pueden aportar a ese ingrediente del fortalecimiento interno, incluso de rescatar elementos que sino podrían haberse perdido. Por ejemplo, el manejo del tiempo, la misma toponimia... esas cuestiones se pueden recomponer.

P53: ENTREVISTA MANUEL JULICUÉ.docx - 53:4 [y sin olvidar lo que viene lo ..] (9:9)

Y sin olvidar lo que viene lo de afuera, porque hay partes importantes que nos puede servir como herramientas.

P31: parte de relatoría día 2 guadalupe-contenidos.docx - 31:3 [se fundamenta en la parte inte..] (11:11)

Se fundamenta en la parte intercultural pero no aparece cómo construye conocimiento o comunicación el otro. También en las habilidades

comunicativas, tenemos que saber cuáles son las habilidad, conocimientos, narrativas, técnicas etc. de “los otros” para saber también cómo llegarles.

Incluidas ciertas estrategias comunicativas clásicas: el two steps flow, que puede funcionar para la red de alianzas; la representatividad, como posibilidad eficiente para agilizar los procedimientos asamblearios; o la aplicación de la teoría de “agenda setting”, para contrarrestar las mediaciones que ejerce el poder.

P66: FELICIANO VALENCIA.docx - 66:9 [“Si un proceso fuerte si quier..] (41:41)

*Si un **proceso** fuerte si quiere mantener en el tiempo y en el espacio tiene que tener una estrategia mediática que responda al proyecto político que se viene construyendo, porque no podemos separar la acción comunicativa del horizonte político que una organización y una movilización viene construyendo. La derecha ha sido muy juiciosa a la para una estrategia de comunicación, y nos coloniza el procesamiento porque es la agenda de la derecha la que está dominando los medios de comunicación. Tenemos que consolidar una estrategia que contrarreste el efecto mediático de la derecha y que está implementando su modelo. Se están posicionando el procesamiento del modelo económico global y nos están poniendo a correr al ritmo de ellos. Y que visibilice y fortalezca estos procesos de resistencia que estamos adelantando.*

Sin embargo, generalizando, el conjunto de epistemologías, discursos y estilos occidentales se consideran en su mayoría y en primera instancia un riesgo para la pervivencia cultural de las distintas etnias, como se desarrollará más adelante.

iv. Sistemas de comunicación alternativos

Estos insumos de fuera, que se apropian de manera precavida, no tienen la misma consideración que otros, considerados “aliados”: los sistemas y estrategias de la comunicación alternativa. En ese intento intercultural por incorporar todo aquello que sea beneficioso para el Plan de Vida de las comunidades, los indígenas también se apoderan de elementos de la llamada comunicación alternativa y su variante comunitaria –de ahí que tengan tantas similitudes-. No están dentro... pero tampoco fuera. Son hermanos en la lucha, y aunque no sean indígenas, no afectan al desarrollo identitario ni a la delimitación étnica. Se emplazan en una posición cómoda de aliados de frontera. Las dos dinámicas interculturales que se reconocen en las Mingas con más

facilidad son las relaciones interétnicas y los intercambios con otros procesos sociales comunitarios o subversivos (respecto del poder establecido):

P 1: A1Dia1_disco0.docx - 1:95 [Al hablar de comunicación indí..] (98:98)

Al hablar de comunicación indígena no estamos desconociendo otros procesos de comunicación. Aquí hay muchos procesos comunitarios que no son indígenas pero quieren hacer parte de este proyecto de comunicación. Son muy fraternos a nuestras luchas y no hay que dejarlos de lado, hay que unirlos al mismo esfuerzo. Por eso también hablamos de comunicación indígena intercultural, poco a poco le vamos dando esa línea.

P14: Sistematizacion_cerrito Valle.docx - 14:5 [los medios hoy son otro poder ..] (16:16)

Los medios hoy son otro poder mientras que nos proponemos nosotros trabajar bajo el principio de información más información, igual debate y nuevas ideas, la manera dominante de la comunicación es vertical se basa en la información y el mercado. De esta manera estamos construyendo este proceso para ponernos en dialogo con otros procesos de autonomía que avanzan en la construcción de entender la comunicación de otra manera. De esta manera en términos de lo nuestro estamos construyendo autonomía para la comunidad.

Las mingas distinguen entre un diálogo entre culturas, con estos procesos “hermanos” y la *interculturalidad* como término abstracto expuesto al manoseo político. Se aprecia cierta fatiga respecto al concepto y una tendencia a sospechar de esa interculturalidad “permitida” sobre la que alertaban algunos teóricos citados en esta investigación (Hale, Bretón, Zizek, Kymlicka...)

P67: Sistematización Silvia.doc - 67:2 [-Para usted que es la intercul..] (55:56)

Puedes encontrar miles de interculturalidades, depende de cómo lo quieres ver y quién soy yo. Si soy miembro del poder basta que haya dos o tres indígenas comiendo conmigo. Pero como originario, y quiero cambios profundos, y quiero un espacio nuevo, incluyente y en igualdad de condiciones, creo que la interculturalidad es fundamentalmente romper la relación de poder de unos que tienen un poder alto a otros que están hacia abajo, este triángulo es el que hay que romper, esta organización social en clases. Si no, habrá un diálogo pero yo seguiré siendo el indiecito y ellos seguirán siendo los mestizos, que se dicen blancos Y que manejan el poder.

La comunicación alternativa ha sido maestra de la comunicación indígena en cuanto a diagnósticos sociales, propensión al planteamiento de soluciones mediadas por la interacción comunicativa, uso de las herramientas tecnológicas, respuesta creativa

ante situaciones inesperadas o problemas de solución desconocida. De sus aciertos y errores también extrae aprendizajes el colectivo de comunicadores indígenas.

P14: Sistematizacion_cerrito Valle.docx - 14:26 [Los medios de Comunicación sig..] (112:112)

Los medios de comunicación siguen siendo un portador de la verdad, lo cual lo convierte en el “maestro” más eficaz e incuestionable. Pero una de las dificultades que se presenta en los medios de comunicación alternativos, es que esta problemática no ha podido superarse.

P14: Sistematizacion_cerrito Valle.docx - 14:27 [Se nombraron algunas experienc..] (113:113)

Se nombraron algunas experiencias durante la comisión, que ilustraron los alcances y la necesidad de una comunicación alternativa; experiencias como: Ecuador, México, Perú, demuestran la contribución de la comunicación que fortalece procesos sociales. Estas experiencias muestran que los medios si aportan a los procesos de resistencia.



Figura 33. Imagen: La exconsejera mayor del CRIC Aída Quilcué, “interrogada” por dos miembros del “Ejército Clown” de Medellín, durante un

Recapitulando, se puede presentar la significación final que se incluyó en el Documento Marco, a tenor de las respuestas de los participantes en las mingas a la pregunta orientadora de las definiciones:

¿Qué se entiende por comunicación propia?

Estos son sus factores:

- 1- La que integra el territorio y la cosmovisión de la gente.*
- 2- La que permite interpretar nuestra relación entre territorio y biodiversidad*
- 3- La que hace relación con los diversos aspectos de lo que integra la comunicación propia, haciendo énfasis en la expresión de las vivencias cotidianas, la que se relaciona con la naturaleza y sus diferentes seres.*
- 4- Es la que se da en el fogón como un primer espacio de relación*
- 5- Es la que utiliza los medios y la tecnología para fortalecer la identidad cultural de los pueblos*
- 6- La comunicación propia forma personas con capacidad para comprender la comunicación que hay en el territorio. Un ejemplo: los rituales.*
- 7- Es la que reconoce la oralidad, el lenguaje de las aves, los ríos los astros, las plantas entre otros seres de la naturaleza.*
- 8- La que viabiliza la simbología presente en nuestras culturas*
- 9- Es la que se construye permanentemente mediante proceso comunitarios*
- 10- Permite la revitalización de las lenguas propias de los pueblos indígenas y sus culturas.*
- 11- Se realiza desde los intereses de lo propio y no de los intereses de lo ajeno.*
- 12- Permite que la práctica comunicativa cumpla el papel de transformación.*
- 13- Valora las diferentes instancias como territorio, comunidades los mayores y las escuelas*
- 14- La comunicación propia es intercultural porque en la medida que nos reconocemos podemos reconocer a otros.*

(Documento Marco)

Gracias a estas definiciones y características, se pueden construir nuevos códigos semánticos, que vinculan la Categoría “Definiciones” y el eje identitario intersubjetivo:

- Insumos de dentro: Códigos: territorio, cosmovisión, interacción, familia, usos y costumbres, modos expresivos (oralidad, ritualidad, idioma),

comunitariedad –construcción colectiva del conocimiento-, objetivos operacionales del movimiento indígena –principios orientadores-

- Insumos de fuera: medios, tecnología, epistemologías y narrativas (modos) externas, marco legislativo.

Sin embargo, lo que queda también claro ya es que, vistas las definiciones, es imposible separar las características pragmáticas de los objetivos establecidos para esas definiciones.

Características praxiológicas:

- (funciones autorreferenciales) creadora de sentidos comunes y marcos interpretativos, construye epistemología propia, establecedora de normas y valores, canaliza la simbología, hace circular las lenguas indígenas...
- (funciones interreferenciales) establecedora de posiciones de respeto y comprensión...

Se intuyen ya dos objetivos: fortalecer la identidad cultural, y transformar los emplazamientos.

7.5.3. Objetivos. Los sentidos de la comunicación indígena.

Se aprecia en todo este recorrido dialéctico la comprensión del término “poder” en su aspecto potencial: poder *para*. La funcionalidad, la visión instrumental está muy presente, como se ha visto, a la hora de construir el discurso sobre la comunicación indígena (marco de pronóstico)

“La comunicación es una herramienta política y estratégica...”

...La comunicación: es una herramienta para lograr un fin. Fortalecer, visibilizar, proteger y proyectar los planes de vida...”

Esta instrumentalización –sus *para* qué suponen una legitimación del proyecto comunicacional- proviene de la reflexión sobre el hecho comunicativo entre los pueblos originarios del continente, un proceso que comenzó tras el informe McBride en los 80 y, de forma más autónoma y más dinámica, desde los 90 con las conmemoraciones del V Centenario y el caso de la comunicación pública del Movimiento Zapatista. La

generalización de la globalización y la Sociedad de la Información aceleran además la llegada de nuevas tecnologías, y multiplican los espejos en los que los pueblos ven cómo está siendo reflejada su imagen, su realidad. En esos momentos iniciales, antes de plantear la posibilidad de un sistema de comunicación articulado y conscientemente construido, los objetivos tenían que ver con las representaciones y los emplazamientos en la cuerda del poder; con lo de “afuera”.

La comunicación siempre ha estado inmersa en nuestros pueblos, en términos lingüísticos, cosmogónicos, en términos identitarios y culturales, pero hace unos 30 años, los pueblos indígenas empezaron a apropiarse más algunas herramientas técnicas como estrategia de visibilización, de denuncia y también de interacción y articulación con otros pueblos; hoy por hoy los pueblos indígenas tienen su forma de expresión a través de esos medios técnicos. Pero ello no quiere decir, ahora, que los indígenas se hayan quedado sólo en la parte técnica, instrumental porque eso no es comunicación. (Vicente Otero. Entrevista en el I Foro Nacional de Comunicación)

Una perspectiva que creció con la puesta en común de las estrategias y de las experiencias que en cada región se estaban llevando a cabo. Comienza el periodo de las cumbres y los congresos que articulan y redefinen todos estos insumos de la incipiente construcción “Comunicación Propia de los pueblos indígenas”. Conforme se consolida el movimiento indígena, surgen de las Cumbres de los Pueblos distintas ramificaciones, nuevos “problemas públicos” que se posicionan exigiendo nuevas estrategias para abordarlos. Entre ellos, la comunicación.

Desde el exterior se plasman los derechos de los pueblos indígenas en esta materia, a través de un conjunto de declaraciones firmadas por los estados-nación:

Declaraciones Internacionales que incluyen derechos relacionados con la comunicación:

1. Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, sobre Pueblos Indígenas y Tribales, 1989

2. Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, Nueva York, 2007³⁹⁷
3. Declaración de la Cumbre de la Sociedad de la Información³⁹⁸, Ginebra, 2003
4. Declaración de la Segunda Fase de la Cumbre de la Sociedad de la Información 2005, Túnez³⁹⁹
5. Plataformas de Naciones Unidas para los pueblos indígenas: Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas (2000), Relator Especial (2001) y Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007).

Sin embargo, las declaraciones no acaban de recoger las demandas de estos colectivos, ni los Estados se ven obligados a firmarlas⁴⁰⁰. El evento más destacado en relación con pueblos originarios y comunicación es el evento paralelo, Pueblos

³⁹⁷ La declaración que debe regir la actitud de los Estados firmantes sobre los pueblos indígenas recoge aspectos culturales (de representación responsable) y económicos (de acceso a las tecnologías) en dos de sus artículos: “Artículo 15: 1. Los pueblos indígenas tienen derecho a que la dignidad y diversidad de sus culturas, tradiciones, historias y aspiraciones queden debidamente reflejadas en la educación pública y los medios de información públicos.

“Artículo 16: 1. Los pueblos indígenas tienen derecho a establecer sus propios medios de información en sus propios idiomas y a acceder a todos los demás medios de información no indígenas sin discriminación alguna.

2. Los Estados adoptarán medidas eficaces para asegurar que los medios de información públicos reflejen debidamente la diversidad cultural indígena. Los Estados, sin perjuicio de la obligación de asegurar plenamente la libertad de expresión, deberán alentar a los medios de comunicación privados a reflejar debidamente la diversidad cultural indígena”.

Ciertos derechos culturales relacionados con la comunicación se encuentran presentes ya en el Convenio de la OIT de 1989, como la responsabilidad de los Estados y de los medios de comunicación de masas en la conservación de las lenguas y difusión oportuna de informaciones por medio de las mismas.

³⁹⁸ En un muy breve apartado, reconoce la “situación especial” de los pueblos indígenas, recomienda prestarles “particular atención” y observar la “preservación de su legado y su patrimonio cultural”.

³⁹⁹ La Segunda Fase de la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información, desarrollada en Túnez, amplía ligeramente el enfoque, con un compromiso de utilizar y desarrollar “los idiomas indígenas y locales en las TIC”

⁴⁰⁰ En el caso de Colombia, fue el único país latinoamericano que no firmó a favor de la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU; finalmente la adoptó en 2009. Estados Unidos y Canadá votaron en contra. Estos dos países no han ratificado el convenio 169 de la OIT, así como otros estados europeos o asiáticos con amplios intereses económicos y comerciales en regiones indígenas.

Indígenas y la Sociedad de la Información, previo a la Cumbre de Túnez, y su objetivo se centró en “revisar las acciones realizadas a la fecha en relación a la conectividad indígena internacional, compartir experiencias regionales acerca de lo mismo, incluyendo las mejores prácticas y desafíos”, obviando todos los aspectos del enfoque indígena sobre derechos de comunicación e información que no tuvieran que ver con la brecha digital. Ante estas realidades, desde dentro, se posicionan en paralelo las exigencias emanadas desde los mismos pueblos, a partir del año 2000⁴⁰¹.

Declaraciones y pronunciamientos de los Pueblos Indígenas relacionados con la comunicación:

1. La Primera Cumbre Continental de Pueblos Indios (Ecuador, 1990)
2. Primera Cumbre Indígena Continental (México, 2000)
3. Declaración de los Pueblos Indígenas ante la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información (Ginebra, 2003)
4. Segunda Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala (Ecuador, 2004)
5. Primer Encuentro de Comunicación Indígena. Declaración de Misak Wampia⁴⁰² (Colombia, 2006)
6. Comunicación y Pueblos Indígenas: Asumiendo el Desafío Tecnológico (Argentina, 2006)
7. Declaración del I Congreso Nacional de Comunicación Indígena de México (México, 2007)
8. Declaración del IX Festival Internacional de Cine y Video de los Pueblos Indígenas (Bolivia, 2008)
9. Tercera Cumbre Continental de Pueblos Indígenas (Guatemala, 2007)

⁴⁰¹ El discurso milenarista, que también aprovechan algunos pueblos indígenas para recordar su existencia al mundo, supone una nueva oportunidad para la reflexión metacomunicativa, el discurso sobre el discurso, la construcción de la palabra y, siempre desde la mirada política de los movimientos sociales indígenas, los objetivos de la comunicación y la información.

⁴⁰² Así se escribe en idioma Nam Trick el topónimo de Guambía, el territorio del Cauca donde habita el pueblo misak.

10. Segundo Encuentro Nacional de Comunicadores Indígenas del Perú: Declaración de los Comunicadores Indígenas del Perú (Perú, 2008)
11. Declaración del Segundo Congreso Nacional de Comunicación Indígena (CNCI) (México, 2008)
12. “Desafío Tecnológico y Marco Legal para una Comunicación Plurinacional”. Documento final de conclusiones del 5to. Taller Internacional de Comunicación Indígena. (Ecuador, 2009)
13. Pronunciamiento Político del III Congreso Nacional de Comunicación Indígena (México, 2010)
14. Declaración de la I Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala (Colombia, 2010)
15. México: Declaración de Ajalpan. IV Congreso Nacional de Comunicación Indígena (México, 2011)
16. I Foro Nacional Comunicación Indígena (Colombia, 2012)
17. Declaración de la II Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala (México, 2013)⁴⁰³
18. Declaración de la V Cumbre de los Pueblos Indígenas del Abya Yala (Colombia, 2013).

Los puntos, marginales, sobre derechos de comunicación se encuentran en las declaraciones citadas de las Cumbres de los Pueblos, que abordan en mesas temáticas la generalidad de las problemáticas que viven. Estos equipos reflexivos subordinados al interés general de las organizaciones dan paso a los encuentros nacionales, que se desbordan en el año 2010 con la I Cumbre Continental de Comunicación Indígena, la que da origen a este trabajo. En la II Cumbre, en México en 2013, acudieron ya representantes de los organismos internacionales más destacados, como el Foro Permanente de las Cuestiones Indígenas de la ONU, lo que llevó en 2014 a formar una

⁴⁰³ Se adjuntan en el **Anexo 4** las Declaratorias de la I y II Cumbres Continentales del Abya Yala, en las que se puede apreciar la alineación con los principios orientadores, objetivos y proyecciones sobre la comunicación, en comparación con los resultados expuestos en este capítulo.

Comisión sobre Comunicación en el Foro⁴⁰⁴. Los avances se están produciendo conforme los objetivos se van aclarando.

- Estructura de los objetivos

Después de la investigación colaborativa durante las mingas y la asistencia a reuniones, asambleas y eventos relacionados, se abre una primera impresión sobre los objetivos de la comunicación indígena, que se pueden generalizar no sólo en el caso de estudio de los colectivos del Cauca colombiano, sino en el de todas aquellas organizaciones de representación de pueblos indígenas que han estado participando de la construcción colectiva de los sentidos de sus sistemas propios de comunicación⁴⁰⁵. Estos objetivos, estas *funciones*, se pueden englobar en el siguiente esquema:

1. **Fortalecer** los procesos internos:
 - 1.1. Desarrollar las identidades (que los orientan)
 - 1.2. Contribuir a la persistencia de esas identidades
 - La resistencia se desarrolla en la frontera, busca la unidad
 - La cooperación se desarrolla en la frontera, y busca el crecimiento
2. **Cambiar** relaciones interculturales:
 - 2.1. Revertir representaciones (descolonizar, desde el discurso, para obtener un reconocimiento)
 - 2.2. Cambiar emplazamientos (descolonizar, desde el reconocimiento de derechos, para cambiar la relación de poder)
 - 2.3. Proyectar un “nuevo país” (empoderamiento para el buen vivir)

⁴⁰⁴ En 2016 está prevista la celebración de la III Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala, en la ciudad de Cochabamba, Bolivia.

⁴⁰⁵ Es el caso de la Autoridad Misak, el pueblo Awá de Nariño, los colectivos de comunicación del Huila, la Confederación Mapuche (de Neuquén) y colectivos mapuche de Chile, las organizaciones de Ecuador como Ecuarunari y CONAIE, la andina CAOI, entre otras muchas.

P96: declaración II congreso nacional 2008 mx.pdf - 96:2 [medios de comunicación e infor..] (3:80-3:414)

Medios de comunicación e información con el propósito de fortalecer las identidades originarias de nuestros pueblos, fortalecer y difundir de manera más amplia las lenguas y culturas nacionales de estos pueblos y empezar a establecer vías y mecanismos de relaciones interculturales en un marco de igualdad y de respeto mutuo al otro.

Esto se recogió en México, y sin embargo, los congresos de los pueblos mexicanos entre 2007 y 2009 adolecieron de una tendencia a considerar sólo los insumos externos de la comunicación: los medios de masas y las nuevas tecnologías. Esto sucede porque hablan al Estado, con él interlocutan dado que se está debatiendo la posibilidad de una ley de telecomunicaciones... Habrá que esperar a 2010, con la interacción fronteriza con otros pueblos indígenas y otros procesos de comunicación propia para observar cambios en las organizaciones mexicanas encargadas de los congresos. En ese año se reivindica el desarrollo de los sistemas de comunicación bajo la perspectiva propia de los indígenas y la responsabilidad del Estado supera lo material –el reparto del espectro y otros asuntos relacionados con recursos- y se adentra en lo simbólico al exigir que se “despejen caminos” para “construir una imagen digna, justa, diversa y dinámica de los pueblos, rompiendo así toda forma de estereotipos”.

Sirva como ejemplo del carácter progresivo con el que se ha ido formando esta estructura de objetivos. Que comenzaron enmarcados en un proceso de resistencia y avanzan hoy hacia el posicionamiento de un proyecto paralelo.

Los objetivos concretos se justifican por los diagnósticos realizados. El reconocimiento de distintos problemas requiere que se planteen soluciones integrales, y es en este contexto en el que se definen las funciones que tendrán las estrategias comunicativas dentro del panorama general de acción del movimiento indígena. El miedo principal que se ha reflejado está relacionado con la desaparición “cultural” de las identidades indígenas, y es el miedo a la “aculturación”. Para contrarrestarlo, se plantean distintos objetivos internos y externos.

- Los idiomas originarios
- Los conocimientos propios
- La organización política y el movimiento social
- El sistema de comunicaciones
- Los usos y costumbres y las dinámicas sociales
- Los planes de vida

Su principal valor es EL COMPROMISO, la responsabilidad social, que será la que lleve al hito de la *unidad*, fundamental en el desarrollo interno de un movimiento identitario. Esta será la consecuencia de un marco de referencia sólido y bien extendido, articulado de forma que vaya barriendo las disensiones.

Dentro de esas responsabilidades, la principal, según todas las voces, es la apoyar aquellos procesos surgidos de decisiones comunitarias. Dinamizar, evaluar y mediar procesos es parte fundamental de la *función social del comunicador indígena*. A su vez, esa dinamización de los procesos propios alimentará los insumos internos para continuar las interacciones, transformándolas (autopoiéticamente).

La investigación es parte de las responsabilidades, la aspiración a sublimar las capacidades comunitarias... pero siempre con una función descolonizadora, que proteja contra la aculturación:

P 7: 2-Sistematización_Bodega Alta.docx - 7:33 [se enuncia la tarea de hacer i..] (95:95)

Se enuncia la tarea de hacer investigación porque sin ella lo que se hace es colonizar, izamos tecnologías que está a nuestro alcance pero para seguir colonizando. No importa cual música sea utilizemos toda la música que este en el camino, lo que es necesario generar una actitud crítica e investigativa para que la gente no trague entero.

Se considera que para poder interactuar en posiciones de equidad y respeto entre las distintas culturas, sin caer en el riesgo de la aculturación (por influencia de la cultura hegemónica) es necesario consolidar primero una identidad cohesionada, fuerte y que ofrezca los “incentivos” sociales suficientes como para ser “escogida” (Gros)

Esto vale para todos los pueblos que han participado en las Mingas, pero también para todos los que han tenido presencia en las Cumbres, en las que se ha podido

constatar que la función social del comunicador indígena es la faceta fundamental cuyos detalles se intentan delimitar. Comunicológicamente, cuenta con distintas dimensiones:

- Una función expresiva (lenguaje) con el objetivo de constituir una comunidad de sentido
- Una función ecológica/económica (trabajo) para la adaptación al contexto
- Una función retórica (poder) con un objetivo de legitimación
- Una consecuencia estructuradora del campo social.

Se trata de fortalecer estructuralmente la identidad del grupo, de modo que se garantice la cohesión como movimiento y la diferencia como pueblo originario.

¿Cómo se consigue este fortalecimiento? Parte de los principios rectores de cada movimiento impulsor. En el CRIC: Tierra, Cultura, Autonomía y Planes de Vida. Se apuesta por reforzar, a través de estrategias y mecanismos diferentes, cada una de las dimensiones del nivel autorreferencial al que se hacía alusión en la metodología –y todas ellas relacionadas entre sí- (Vizer, 2006). Las recordamos:

- Procesos comunicativos/simbólicos, prácticas cotidianas: normas y valores
 - Vínculos “afectivos” de asociación interpersonal (un nosotros: identidad colectiva)
 - Cronotopos (dimensión espacio temporal: memoria, procesos, territorios sociales)
 - Cultura mítica (que articula la identidad social)
 - Organización política y formas de poder
 - Estructuras productivas e instrumentales
-
- **Procesos comunicativos y simbólicos**

La interacción comunicativa en el entorno social genera normas y valores (reconocimiento de lo “bueno y lo malo”, lo “aceptable” y lo “punible”, etcétera) que refuerzan la configuración de una comunidad de sentido.

P 7: 2-Sistematización_Bodega Alta.docx - 7:31 [dagogía para una política públ..] (90:119)

Donde inculcar las normas: en los mitos en la familia comunidad y para hablar de los espíritus hay que ofrendarlos. Hay que identificar lo que está bien y que es lo prohibido

Esa normativización y valoración se plasman en los principios orientadores que reproduce el movimiento social (el “aparato” y los miembros que se adscriben al movimiento), y que concluyen en la siguiente máxima: todos los insumos externos, todas las experiencias compartidas y todos los elementos y recuerdos internos son válidos en función de un objetivo: fortalecer los procesos identitarios para que no desaparezca el pueblo originario.

P34: transcript mesas cajibío.docx - 34:3 [esto no es solo los conocimien..] (11:11)

Esto no es solo los conocimientos de adentro, sino también los conocimientos de afuera que me permiten fortalecer lo de adentro.

Los procesos comunicativos están enfocados a la construcción de explicaciones frente a situaciones propias de la vivencia de los pueblos. Eso explica que sus fórmulas expresivas hayan derivado en una serie de renombramientos, reformulaciones conceptuales que buscan la descolonización del pensamiento: al dar un vuelco al proceso de nombramiento de las cosas, se escudriña su origen y evolución, se critica y se reconstruye bajo una nueva luz.

P 7: 2-Sistematización_Bodega Alta.docx - 7:63 [Si usamos todo lo externo lo e..] (274:274)

Si usamos todo lo externo, que lo entendamos en términos de lo que nos conviene, que los medios se salgan no de la buena música, sino de la del mercado, que no involucremos a nuestra gente en el lenguaje de la guerra, que busquemos términos en las palabras que no nos lleven a la guerra, mencionar las palabras que nos lleven a lo nuestro.

Las experiencias muestran también que, aunque no se exprese como tal, está en muy extendida en la práctica la función educativa de la comunicación. Educación, investigación, mediación, trabajo social y sensibilización, son puntales comunicativos que se emplean comúnmente, por ejemplo, en el Sistema Indígena de Educación Propia: “Es el componente educativo de los planes de vida (...) Es un proceso de investigación

comunitaria (...) Es un medio para adecuar y contextualizar la educación a los entornos propios de vida (...) Legitimar (...) Los conocimientos y maneras de construir y transmitir conocimiento que históricamente se han desarrollado en las comunidades y hacen parte de la expresión de resistencia (...) La investigación comunitaria y permanente es la columna vertebral” (CRIC, 2011: 51-54).

La mediación comunitaria, que en comunicación para el Cambio Social y en la educomunicación popular está tan extendido y teorizado, en la comunicación empírica del Cauca y la región andina no se ha reflexionado suficientemente en las Mingas. Los comunicadores se asocian a sí mismos a la radiofonía y al ejercicio de otras prácticas que involucran nuevas tecnologías, y son en su mayoría los pedagogos y los lingüistas –estudiantes, egresados, investigadores, etcétera- quienes profundizan en el ámbito de la comunicación para el cambio social (del trabajo comunitario con herramientas de comunicación). Como Úber, nasa de la zona de Páez e investigador en lingüística, son ejercicios que se han estado realizando sin adscribirlos a una u otra disciplina, sin prestarles más reflexión:

“A veces, escribo cosas que pienso, que he pensado, y las publico, y entonces otras personas me preguntan si he leído tal o cuál cosa, o me las dan a leer, textos que recogen o hacen teoría de lo que yo estaba pensando...”

Libia Tattay interviene, planteando que el conocimiento acaba llegando, por lógicas naturales, a conclusiones similares en circunstancias parecidas, y pone como ejemplo la doctrina pedagógica de Paulo Freire:

“Cuando se estudia la pedagogía indígena o popular en los campos de Colombia, etcétera, se suele decir: “han leído a Paulo Freire”. Cuando en realidad es al revés: tenían una situación bien similar a la que Freire se encontró en los adultos campesinos de Brasil y, con el tiempo y la acción, llegaron a planteamientos similares. Fue entonces cuando les dieron a leer a Freire, que había desarrollado todo un sistema y una filosofía sobre eso que estaban trabajando”. (Extracto del Diario de campo)

Buenos ejemplos de la producción de normas y valores desde la comunicación se encuentran en estos ejercicios de los procesos educativos (no vinculados en principio al campo comunicacional). Por ejemplo en los trabajos comunitarios que se exigen a quienes van a titularse en la UAIIN, muchos plantean prácticas cuya herramienta principal es la interacción comunicativa.

En casa de Graciela están trabajando un par de muchachos que se gradúan ahora en Pedagogía Comunitaria. Trabajan en una escuela campesina en el Tambo, con más de 30 niños, y su tesis final es un proyecto de educomunicación medioambiental (de comunicación para el cambio, de sensibilización) sobre reciclaje creativo. Nos explican cómo exponen a la comunidad esos proyectos, cómo hacen que se involucren, ya que allí las asambleas son obligatorias y tienen que dar su consentimiento para cualquier proceso. Cuentan cómo han socializado sus propuestas, y al parecer se ha creado un clima muy favorable. Se ríen cuando les digo que deberían acudir a las Mingas porque parecen ser grandes comunicadores. Aunque no era chiste. (Extracto del Diario de campo)

Las prácticas dedicadas a crear un consenso ideológico –los espacios de formación política, las campañas de sensibilización– sí se llevan a cabo desde la organización y se entienden como parte de la llamada comunicación para el cambio social. Y se reproduce en espiral. Quienes han asistido a estos espacios luego se involucran en nuevas investigaciones y difusiones mediadoras de sentidos colectivos. Por ejemplo, los hormigueros⁴⁰⁷ de la Escuela de Comunicación, cuyas investigaciones posicionan problemáticas prioritarias para las comunidades, ofrecen posibilidades de cambio y, dado su carácter eminentemente intercultural⁴⁰⁸, contribuyen a la normalización del intercambio entre diferentes.

P84: Semillero-escuela acin.docx - 84:8 [Por eso hemos ido sensibilizan..] (37:37)

Por eso hemos ido sensibilizando en las comunidades. Propuestas: huerta medicinal en el hogar, alimentación natural, construcción de farmacia tradicional y nuevos médicos tradicionales, que sean certificados, además.

Las propuestas son una constatación evidente del ejercicio de la comunicación para el cambio social (antes llamada “para el desarrollo):

⁴⁰⁷ La Escuela de Comunicación del Tejido de la ACIN llama Hormigueros a lo que en Colombia se suele denominar “Semilleros”: Grupos de investigación formados por estudiantes que desarrollan en conjunto actividades de formación, investigación, acción y trabajo colaborativo. Los semilleros dan frutos, claro, los hormigueros, previos, *recogen información y nutren a otras hormigas* (ACIN, documento de trabajo).

⁴⁰⁸ Durante la promoción egresada en 2011-2012, entre la treintena larga de estudiantes del Tejido se encontraban, además de nasa, habitantes de los distintos pueblos del Cauca, una mujer misak del cabildo de Guambía, un puñado de jóvenes de Antioquia –vinculados con la comunicación alternativa en las comunas de Medellín–, un joven embera recientemente reetnizado, una joven investigadora nasa-misak, o una francesa, por poner varios ejemplos.

La “comunicación para el desarrollo” es una forma particular de hacer comunicación. Esta particularidad se debe a que este tipo de comunicación busca, propicia, que los individuos y las comunidades se apropien tanto de los mensajes, como de los medios (en términos de contenido y proceso). Por tanto, se trata de un proceso de comunicación que otorga poder (empodera) a la comunidad, que busca dar voz a los no escuchados, que es de “muchos-a-muchos”; y que pone el énfasis en contenidos y temáticas locales. (Gogin, 2014)

- **Vínculos afectivos para la adscripción identitaria...**

Vínculos afectivos que se generan a partir de la interacción cotidiana y prolongada entre los miembros de un colectivo. Muchas son las formas de lograrlo: con la difusión de “campos de identidad” (como marcos de referencia del movimiento) de los protagonistas que forman parte del grupo y los antagonistas que quedan fuera; mediante el fomento de la participación de los miembros en los distintos procesos; a través de la ritualización y de la memoria colectiva... La interacción cotidiana, según los participantes de las mingas, debe producirse a lo largo de toda la vida, “incluso antes de nacer” (sistematización de las mingas). Y para evitar la fatiga de los mensajes ideológicos, se hace hincapié en la importancia de la comunicación lúdica, esencial en la infancia pero también para generar en toda la comunidad una “cercanía” a los objetivos de los procesos de comunicación y facilitar la adscripción.

P14: Sistematizacion_cerrito Valle.docx - 14:21 [Necesitamos un espacio de ocio..] (79:80)

Necesitamos un espacio de ocio dentro de nuestras comunidades. De esta manera es necesario generar alternativas para la gente que les permita aprender divirtiéndose e integrándose.

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:74 [La comunicación no solo es inf..] (@357-@307)

La comunicación no solo es información tiene que haber reciprocidad es decir una respuesta y cómo los comunicadores vamos dando elementos para la construcción, cómo podemos mantener con afecto a la audiencia con contenidos que verdaderamente la comunidad quiere escuchar

Se valora la importancia de la expresión emocional como uno de los modos propios, característicos, de la comunicación indígena:

Los planes de vida encuentran su razón de ser en la visión comunitaria de Vida parte del "Pensar con el Corazón", del hacer memoria con el corazón. La memoria se refiere al registro mental de la vida, su origen, procesamiento de conocimientos y saberes del entorno, que le permiten percibir, sentir y obtener ideas coherentes. La memoria que se produce y se procesa desde la cabeza, el sentimiento que es percibido, palpitado, señalado desde el corazón. El sentimiento tiene que ver con el ser persona; es su razón de ser y de su existencia. El pensamiento como elaboración de ideas razonadas con sensibilidad para desenvolverse en el medio como persona y como grupo y se expresa a través de la lengua. (Documento Marco)

P34: transcript mesas cajibío.docx - 34:8 [La lógica lingüística de cada ..] (20:20)

La lógica lingüística de cada uno ya es otro nivel, muy complejo. Antes decíamos: “los nasa piensan con el corazón” y muchos se reían. Pero ahora nos reímos nosotros cuando decimos que los compañeros sías piensan con el hígado (¡!) (Porque nos habían dicho que la cabeza está aquí arriba... etcétera) pero no, es que expresas con un gran sentimiento. Igual quizás los Sía, pensar y actuar con el hígado, seguramente tenga mucha importancia y tenga que ver con los sentimientos y la forma de vivir las cosas.

Los mecanismos más importantes para establecer vínculos afectivos en la comunidad se relacionan con los cronotopos y con la cotidianeidad de la cultura mítica:

P 2: A1 Día 2_disco2.doc - 2:11 [. Igual en la comunicación cul..] (79:79)

Igual en la comunicación cultural, lo de la cosmovisión, la comunicación cultural a veces lo sentimos algunos –las señas (se toca la mano), los mayores, que antes de cada ritual se comunican con la naturaleza, primero con ellos; con los espíritus que les guían cómo se debe hacer...- son otras comunicaciones que los jóvenes no les hemos prestado mucha atención, aunque somos nasa. Algunos porque sus papás les dicen, jno, no creo!, claro, como ellos nacieron en el hospital... algunos dicen: mi hijo sí cree, porque alguno lo vio en el parto y dicen: ese niño es nacido de las manos de su propio papá y llega una gran comunicación entre el papá y el niño. Allá en su propia casa, se le corta el ombligo y queda sembrado a la puerta, y eso da comunicación y lazo.

- **Cronotopos: la memoria. La tierra como elemento vinculante, los eventos más importantes...**

Hemos visto ya cómo se utilizan los procesos históricos como un recuerdo cargado de atributos positivos, heroicos y que merecen ser conservados. La memoria tiene una función cohesiva y refuerza la vinculación identitaria, es fuente de autoestima.

**P55: Entrevista a Marta Rodríguez-disco4.docx - 55:3 [pienso que una memoria colecti..]
(37:37)**

Pienso que una memoria colectiva, la memoria es recordar, pero la memoria colectiva es lo que dijeron nuestros mayores... una memoria muy grande... y ellos viendo la problemática se sentaron a pensar qué se le iba a dejar, no se iba a dejar olvidar ni acabar el conocimiento, es colectiva.

Una de las preocupaciones es cómo mejorar y adaptar las formas de conservación de la memoria colectiva y cómo hacerla más atractiva para su movilización entre los grupos más alejados de la organización (jóvenes, ciudadanos...)

Híper-vínculos:

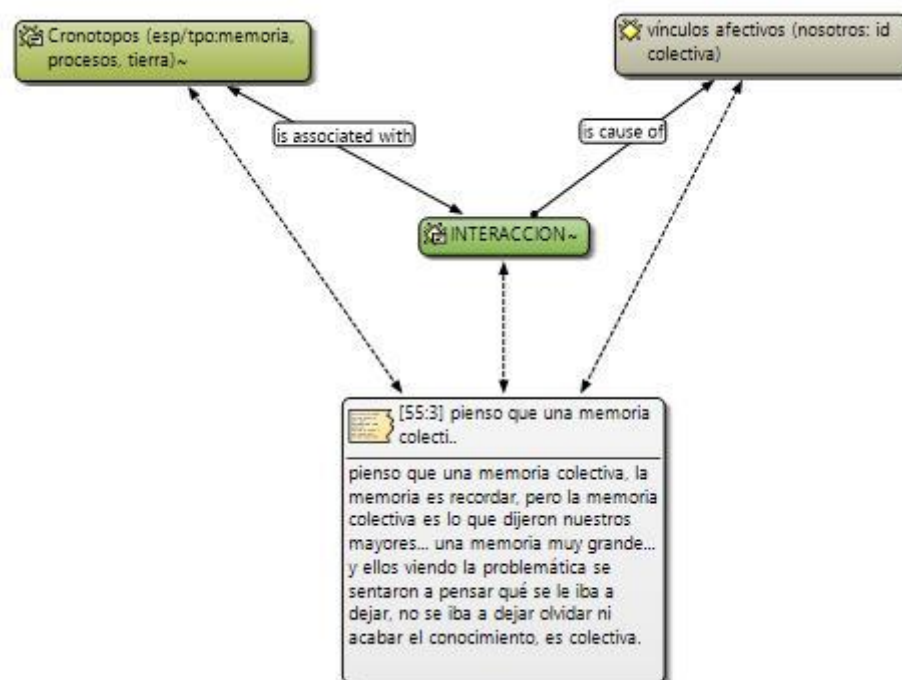
55:4 el sistema indígena tiene vari.. <justifies>

[Contenido para cita vinculada "55:4"]

El sistema indígena tiene varias formas de conservación de la memoria: uno, la tradición oral, nos sentamos a hablar y a transmitir esa información, y en un momento la escribimos y se empieza a generar un archivo, y ese archivo nos permite conservar memoria de manera concreta en un espacio. En los videos quedan ahí conservados y guardados los consejos de los mayores, las charlas, la historia... Ustedes como comunicadores van a tener la responsabilidad de conservar la memoria de los pueblos.

La memoria del proceso, de la historia colectiva, de la lucha, de los logros y los eventos más significativos, generan adscripción identitaria. Es un ejercicio que genera conciencia al mismo tiempo que propicia vínculos emocionales y, con ello, unidad. La difusión y dinamización de la memoria colectiva es uno de los elementos fundamentales para el fortalecimiento interno de los pueblos indígenas.

Figura 36: Relación Cronotopo-Vínculos de adscripción identitaria



Además, ayuda a la sostenibilidad futura. Para garantizar el relevo generacional, el SCI tiene como objetivo alinear en una filosofía procesual a los mayores y a los jóvenes, cerrar las brechas generacionales que la modernidad ensancha

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:44 [Objetivo: Profundizar en la co..] (@137-@97)

Objetivo: profundizar en la comunicación desde la cosmovisión nasa con el apoyo de los mayores y como jóvenes transmitir desde los medios a las nuevas generaciones.

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:13 [Estos procesos de comunicación..] (@425-@360)

Estos procesos de comunicación también han logrado una formación de nuevos relevos generacionales, hoy muchos comuneros que estuvieron en las emisoras comunitarias ya están ocupando cargos de liderazgo, están generando comunicación desde otros espacios.

Junto a la memoria, la tierra como elemento simbólico, adquiere los atributos del “hogar”, de la “fuente de sentido” y de aquello que debe ser protegido.

P 7: 2-Sistematización_Bodega Alta.docx - 7:16 [Comunicaciones para sanar el t..] (61:61)

Comunicaciones para sanar el territorio, para ayudar al equilibrio del territorio

La dialéctica procesual necesita de la revisión crítica del tiempo y el espacio, que se alienta: se anima la investigación basada en la investigación local y contextual, comunitaria, generadora de diagnósticos y de soluciones. Insisten: todo es objeto de discusión y reformulación. Incluso la relación con la tierra. Algo que se aprecia al hacer frente a contradicciones, como la tentación económica de los cultivos ilícitos:

P84: Semillero-escuela acin.docx - 84:10 [La planta no es ilícita, dicen..] (43:43)

La planta no es ilícita, dicen, claro que no, es el uso que se haga de ella, vale. Pero ahí he tenido muchos contratiempos, porque decimos que no tenemos tierra, pero entonces ¿por qué hay tierra para cultivar coca? No, que en ese terreno no se da nada, que es en ladera... A ver, ¿y cómo haces para que la coca sí se críe? No, con la coca las personas se convierten en simples jornaleros, son dependientes, no se come la coca. Y cuando se acaba eso, se van a quedar manicruados. Inviertan en plátano y yuca, que es para la alimentación, para el consumo.... Llegaron las trasferencias y se acabó soberanía, se acabó cultura y se acabó todo. Una propuesta sería hacer trueque pero entre distintas localidades. Ya se está haciendo con Silvia. De los resguardos llegan a Silvia e intercambian productos alimenticios...

- **Cultura mítica articuladora: los mitos fundacionales, la ritualización...**

La integración de procesos educativos, antropológicos y comunicativos tiene una importancia fundamental en la investigación y rescate de las plasmaciones culturales. Y la protección de la cultura pasará por una interacción distinta según se trate de una relación intra o intercultural. Hacia afuera, la visibilización y la revalorización serán los objetivos de la autorrepresentación. Hacia adentro, lo que se quiere fomentar es la vivencia. La representación tangible, vivida –y sentida- de las formas culturales.

P 7: 2-Sistematización_Bodega Alta.docx - 7:29 [El llamado a entender a recupe..] (91:91)

El llamado a entender a recuperar la palabra desde la integralidad desde la profundidad milenaria, porque cuando se dice recuperar la palabra se está pensando en el campo de la ritualidad y cuando se entra en este campo entonces no solo teorizamos la cultura sino más bien vivirla ir a la práctica de que es la cultura.

P14: Sistematizacion_cerrito Valle.docx - 14:51 [Fortalecer trueques mingas, mú..] (182:182)

Fortalecer trueques mingas, música propia, juegos tradicionales, etc.

P 5: día 1 taller silvia-dia16.docx - 5:9 [Por eso me parece que un espacio..] (28:28)

Por eso me parece que un espacio formación en comunicación desde lo indígena abarca el retomar la sabiduría, no para ponerla en libros o videos como un académico sino para practicarla, porque de eso depende el futuro de la madre tierra.

La ritualización también genera un marco normativo, legitimado por los valores que infunde la cultura mítica, que se ancla en el respeto por la tierra.

P 7: 2-Sistematización_Bodega Alta.docx - 7:47 [Las normas son ecológicas, hay..] (114:114)

Las normas son ecológicas, hay que hacer simulacros para no hacerle daño a los seres de la naturaleza, si se hace una casa se toca una música para que la casa sea muy fuerte, se baila de las manos con mucha fuerza. Hoy en día estamos llenos de grupos musicales, pero no hay sentido de pertenencia en estas melodías.

- La organización política

Ya se ha visto en varios ejemplos cómo se toma la comunicación como una herramienta más de las que componen los programas del Consejo Regional, de la organización política. En consecuencia, uno de sus objetivos será fortalecer estas estructuras y alinear la movilización en torno a sus directrices.

El CRIC quiere actuar como garante de la unidad, no en vano es el primero de sus principios orientadores (Unidad, tierra, cultura, autonomía), y para ello, buscará el control social, a través del consenso y de un discurso aglutinador:

- El consenso... aunque puedan surgir discrepancias:

P 5: día 1 taller silvia-dia16.docx - 5:19 [el tema de la comunicación ha ..] (40:40)

El tema de la comunicación ha estado realmente abandonado, no ha estado en el procesamiento de las autoridades, los gobernadores aún no entienden que es realmente la comunicación y para qué nos sirve. La autoridad, los cabildos, los consejos regionales, tienen que darle cuenta este tema o nos acaba matando. ¿Por qué? porque habiendo tanta tecnología, Internet por todas partes, los niños chiquitos metidos en Internet, no sabemos lo que están aprendiendo... no lo sabemos. Ese tema tiene que estar dentro del plan de vida. Y que sirva para

nosotros fortalecer nuestras organizaciones y nuestro plan de vida, no para destruirnos.

Un objetivo interno del sistema de comunicación es lograr mayor independencia respecto de la organización política. No tanto independencia editorial de los comunicadores –ese debate no se produce de momento, ya que los valores de compromiso y la responsabilidad se consideran por encima del valor de la libre expresión- sino del mismo Sistema. El objetivo es que sea una estructura inserta en la organización *social*, de modo que no dependa de los cambios y rotaciones del órgano *político*, el cual, además, cambia de arriba abajo cada dos años, en el Consejo Regional Indígena del Cauca, y cada año en los cabildos de todos los pueblos indígenas caucanos.

P 1: A1Dia1_disco0.docx - 1:66 [las autoridades desconocen los.] (73:73)

Las autoridades desconocen los procesos comunicativos que hay dentro de su emisora como tal. Como los gobernadores cambian cada año, entonces se interesarán por allá en junio o julio... Pero eso no vale, se acabó el año, viene otro y es lo mismo. Dejaría un mensaje para todos: como comunicadores, estamos estables, llevamos 6-8 años y seguimos siendo comunicadores.

- Un discurso aglutinador que genere un marco de referencia y que justifique la acción. La función social de los comunicadores en el ámbito de la organización política es “dotar de claridad” y de objetivos concretos al SCI. De ahí las escuelas de pensamiento, la formación ideológica y otros espacios para movilizar el discurso político. La labor de difusión de sus actividades también resulta importante: es aquí donde mejor se introduce el perfil del “comunicador político”, de una manera además claramente inspirada por la clásica comunicación organizacional occidental.

Tener la capacidad de orientar la atención de la comunidad, sobre las actividades que adelanta la organización nacional, regional zonal, local y los diversos sectores sociales en temas de interés social en la que están inmersos, aportando elementos de análisis que promuevan y faciliten su comprensión y crear opinión pública. (Memorias de la Red AMCIC)

En cuanto a las “formas” de poder, la organización política necesita ejercer cierto control social para mantener la cohesión y facilitar la persistencia de la frontera

identitaria, pero también se somete a la jerarquía social considerada propia (originaria) cuya forma de gestión interna es la comunitariedad.

P 5: día 1 taller silvia-dia16.docx - 5:37 [Nosotros solos no podemos pens..] (89:89)

*Nosotros **solos no podemos pensar procesos para la comunidad**, es con ellos cómo se construye cualquier proceso.*

Es esta característica la que elimina los riesgos derivados de las discrepancias en cuanto al funcionamiento o los objetivos, y la que corrige las desviaciones que se puedan producir en las formas internas de poder.

- **Estructuras productivas e instrumentales.**

Entre los objetivos comunitarios se encuentra también el dominio de las herramientas tecnológicas occidentales que se han ido apropiando, y es también una función de fortalecimiento identitario. Relacionado con la claridad de los objetivos políticos e ideológicos, con la descolonización y con los principios orientadores de las comunidades, se plantean como meta el dominio técnico y la ampliación y consolidación de las herramientas internas... Siempre con autonomía para su manejo, de forma que queden bajo control y se utilicen en beneficio de otros procesos comunitarios.

P205: DOCUMENTO MARCO COMUNICACION PROPIA_UAIIN_revisado Ilse.docx - 205:2 [Otras actividades desde el pro..] (220:226)

Fortalecer los espacios de entrenamiento, formación, investigación y desarrollo de las Tics en los pueblos indígenas de Colombia

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:11 [A través de nuestras emisoras ..] (@613-@563)

A través de nuestras emisoras concientizamos a nuestra gente de la importancia del idioma, incluso hoy hay gente que se avergüenza de nuestro idioma pero son pocos. A través de las emisoras esto ha sido un gran logro

P51: ENTR JORGE CABALLERO.docx - 51:11 [creo que los programas de la l..] (20:20)

Creo que los programas de la llamada comunicación occidental si pueden aportar a ese ingrediente del fortalecimiento interno, incluso de rescatar elementos que sino podrían haberse perdido. Por ejemplo, el manejo del tiempo, la misma toponimia... esas cuestiones se pueden recomponer

P 7: 2-Sistematización_Bodega Alta.docx - 7:33 [se enuncia la tarea de hacer i.] (95:95)

No importa cual música sea utilizemos toda la música que este en el camino, lo que es necesario generar una actitud crítica e investigativa para que la gente no trague entero.

Apropiación con capacidad crítica, pero apropiación al fin y al cabo. Los comunicadores no quieren quedar constreñidos al cuerno y la pintura: quieren incorporarse a la posibilidad de contar con todas las herramientas surgidas de la innovación humana. Y en muchos países, estas herramientas de comunicación se consideran un Bien Público, del que se sienten excluidos.

P 1: A1Dia1_disco0.docx - 1:53 [dotemos a las emisoras a nivel..] (60:60)

Dotemos a las emisoras a nivel de Colombia, las más de 30, que presentemos un proyecto, para dotar a las emisoras con equipos, computadoras, cámara, grabadora periodística, con eso es mucho lo que motivamos a la gente, porque si no es mucho discurso y poca práctica.

Además, muchas comunidades han incorporado los medios de comunicación, fundamentalmente la radio, como una propiedad comunitaria rica en valores y útil para la unidad. La emoción de ser autorrepresentados, de encontrarse a sí mismos reproducidos “para todos” los suyos, es enormemente eficaz para generar la adhesión –y cohesión- comunitaria:

P 1: A1Dia1_disco0.docx - 1:100 [Espectro Electromagnético. El ..] (102:103)

... a veces por nuestro afán de hace 10 años de empezar a funcionar, nuestras autoridades firmaron unas resoluciones, y no nos dábamos cuenta. Es que uno se sentía MUY contento, cuando estaba en la casa o en la tierra trabajando con la radio en la cintura y escuchaba las voces de sus compañeros, de su gente..., como un niño con juguete nuevo.

i. **Función de Protección de la diferencia étnica**

Todos estos elementos internos expuestos se deben fortalecer porque se consideran “en riesgo”, de modo que la primera función relacionada con este objetivo del fortalecimiento es la Función de Protección.

Protección de las fronteras identitarias, de modo que se garantice la persistencia de la diferencia étnica y su futuro.

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:44 [Objetivo: Profundizar en la co..] (@137-@97)

Objetivo: Profundizar en la comunicación desde la cosmovisión Nasa con el apoyo de los mayores y como jóvenes transmitir desde los medios a las nuevas generaciones.

Protección frente a las agresiones físicas y simbólicas (estas últimas, como se ha apuntado, se consideran tan importantes o más que las anteriores). El riesgo de aculturación se equipara al riesgo de muerte que se vive cotidianamente sobre todo en el Cauca rural. Saben que muchos otros pueblos han desaparecido completamente, quizás no por un exterminio directo en los últimos tiempos, sino por asimilación cultural de todos sus miembros.

P96: declaración II congreso nacional 2008 mx.pdf - 96:2 [medios de comunicación e infor..] (3:80-3:414)

[Contenido para cita vinculada "100:1"]

La utilización de tecnologías de difusión y comunicación, nos han permitido entrar en un proceso de apropiación de los medios de comunicación que son operados por nuestros pueblos indígenas para contribuir en el desarrollo de nuestras lenguas, así como el fortalecimiento y reivindicación de nuestra cultura y cosmovisión, los cuales tienen una amenaza latente ante la presencia de la globalización.

P63: entrevista vicente-foro.doc - 63:14 [lo cual ocurre porque no hay u..] (9:9)

Híper-vínculos:

<explains> 63:13 hoy los mass media (medios de ..

[Contenido para cita vinculada "63:13"]

Hoy los mass media (medios de comunicación masivos o de masas) están al servicio de unos cuantos y ellos son los que tienen el poder político y el poder económico, y son ellos tienen en sus hombros la responsabilidad de medios; el resto de gente no tienen nada, por ello los medios llegan y crean una dinámica de comunicación fortalecida a través del mercado y el rating, una dinámica de consumo que gente asume y consume.

...Lo cual ocurre porque no hay una dimensión clara de pensamiento de la misma gente.

P56: entrevista dora 2-disco4.docx - 56:4 [la comunicación es una herrami..] (13:13)

La comunicación es una herramienta política, es una herramienta estratégica, sobre todo, de visibilización, de protección, de crecimiento y acompañamiento de los procesos, de las comunidades

P12: Minga comunicativa por la defensa del derecho-Toribio.docx - 12:6 [Conocer la situación actual de..] (7:7)

Conocer la situación actual de los comunicadores y comunicadoras indígenas que trabajan en los territorios afectados por la guerra, y búsqueda de mecanismos de protección y garantía para su labor informativa.

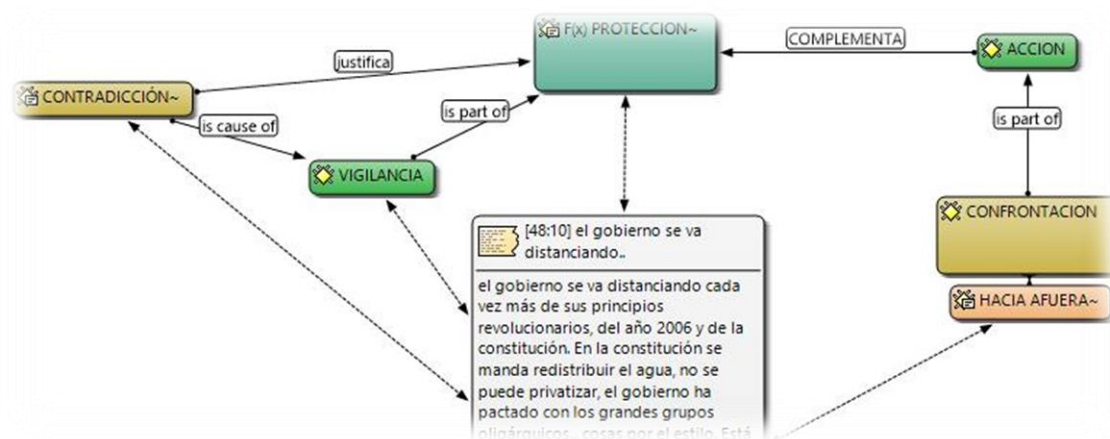
Esta función de protección que asume la comunicación va mucho más allá de la dinamización interna, y entra en relación con el intercambio intercultural, con lo que llega de fuera y con los objetivos que se plantean en cuanto a la posición y representación en la sociedad. Incluye la **vigilancia** tanto de la organización interna como de los poderes externos, la **denuncia**, para lo que necesita una estructura de alianzas y la existencia de un marco de protección de derechos, y se ejerce mediante la visibilización de los atropellos a esos derechos (una estrategia firmemente asentada en la comunicación alternativa y también del movimiento indígena, con ella comenzó el recorrido comunicacional de estos pueblos). La función de protección física y cultural de las comunidades y de sus planes de vida exige una formación ideológica, un alineamiento en un marco de referencia común (una “**concientización**”) y propende hacia la **acción colectiva**. Es una parte de un engranaje: los “procesos de resistencia”.

Sobre esta tarea de resistencia hay una perspectiva semejante a la del Cuarto Poder, el Ojo Vigilante, el protector ante los abusos, las incoherencias y las contradicciones del poder, entre lo legítimo y lo pragmático. Por ejemplo, en el caso de Ecuador, así lo interpretaba Alberto Acosta en 2011:

- *P: ¿Por qué las organizaciones indígenas hablan de romper con Rafael Correa?*
- *R: El gobierno se va distanciando cada vez más de sus principios revolucionarios, del año 2006 y de la constitución. En la constitución se manda redistribuir el agua, no se puede privatizar, el gobierno ha pactado con los grandes grupos oligárquicos... cosas por el estilo. Está tomando distancia de los planteamientos iniciales, cada vez más caudillesco. Criminaliza el derecho a la resistencia. En la constitución me comprometí a dar amnistía a cerca de 600 luchadores populares. Ahora la está criminalizando la lucha popular. El gobierno abrió la puerta a una*

redistribución de la riqueza y no está haciendo nada. No vamos a negar una mejor inversión pública, mayor participación del estado... pero las grandes transformaciones no están en nada en marcha, el estado plurinacional no cuenta para nada, Correa no sabe negociar con los indígenas. (Extracto del diario de campo)

Figura 37: Función de protección. Estrategias: Vigilancia



Como se ha apuntado, la vigilancia lleva a la denuncia, y esta a su vez se complementará con la acción colectiva.

Con mucho dolor y a la vez indignación hemos constatado la situación de nuevas víctimas como ha ocurrido recientemente en el Cauca con seis niños heridos y uno muerto, a causa de minas antipersonales y la manipulación de un artefacto explosivo en un establecimiento educacional el martes 7 de febrero (...) Como comunicadoras y comunicadores, como medios sociales de información, como defensores(as) de Derechos Humanos, nos comprometemos a seguir avanzando y construyendo para hacer visible con fuerza hechos como los descritos anteriormente en medio de cercos mediáticos que imponen sectores políticos y empresariales, para continuar por la senda de los intereses colectivos y el respeto irrestricto a los Derechos Humanos y la madre tierra. (Reunión de Seguimiento de la Red Abya Yala, VI Taller. Albania, La Guajira. Febrero de 2012)

P202: diario de campo cauca 2012.doc - 202:76 [-Que se preparen videos, tambi..] (322:322)
 -Que se preparen videos, también, para que se vea por qué hablamos de que hay guerra y de que queremos paz...

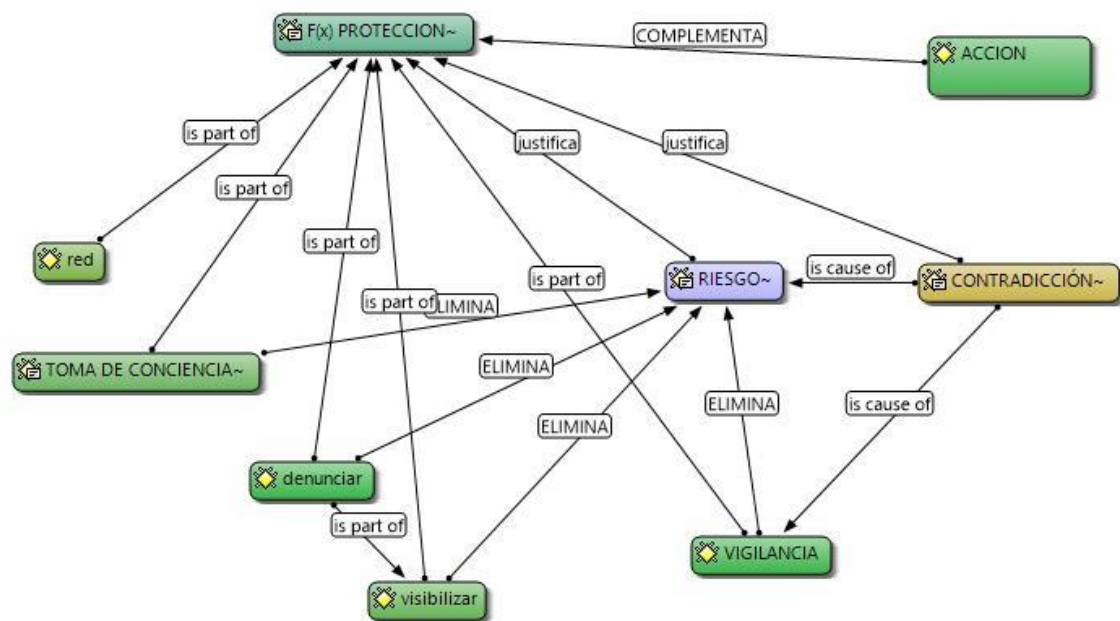
P203: DIARIO DE CAMPO.docx - 203:24 [Y por la concientización, vamo..] (201:201)
Híper-vínculos:
 [Contenido para cita vinculada "203:23"]

P:-¿por qué molestan tanto las emisoras?

R:-Porque reivindicamos derechos. Judicializamos y señalamos a los asesinos, a la guerrilla...

Y por la concientización, vamos a hablar a las comunidades, a dar a conocer los protocolos de defensa de los pueblos..., a concientizar sobre el daño vs el beneficio de las multinacionales... tenemos función de denuncia.

Figura 38: Función de Protección



ii. La Resistencia como marco de motivación

La “protección” en el entorno del Cauca, se considera como “resistencia” ante los embates externos:

¿Qué indicadores implican esos "procesos de resistencia"?

1. Una realidad que se plantea como injusta y opresiva y genera una reacción, basada en el principio de unidad
2. La orientación al cambio

3. Una organización interna que lidere ese proceso de “resistencia”, esa reacción
4. Una interacción organizada que genere una comunidad de sentido, lo que en sus palabras se llama la “concientización”. Una masa crítica unida, alineada con una interpretación concreta de la realidad que lleva a la movilización. Para ello, la interacción creará un marco de referencia y vinculará a sus aliados en un marco de movilización.

En este caso, la interpretación se basa en la desigual relación de poder y en la injusta representación que los *otros* tienen y difunden de los pueblos indígenas, sumada a las injustas estructuras de control, que contribuyen a perpetuar esa situación de subordinación/opresión/exclusión en la relación de poder. El marco de referencia se apoya en la colonización física y cultural, que tras quinientos años sigue amenazando con aniquilar las culturas originarias. Pero ha despertado la conciencia de los pueblos, que ahora tienen la claridad y las herramientas para protegerse y revertir esa situación, valorando la intervención de la comunicación en ese proceso.

En el caso del Cauca, el riesgo físico que se corre por la guerra lleva a que cada persona sea un mediador, y exige de los comunicadores avivar esa cualidad. Feliciano Valencia:

El otro día, en un taller en Corinto, cambiamos el método y les preguntamos a la gente, que hacían para sobrevivir en medio de la guerra: así se ve la gran riqueza de hechos de paz que la gente vive en nuestros territorios. Uno, la mediación, la gente está mediando en los conflictos en las comunidades. Dos, la reconciliación, se está practicando al interior de las comunidades. La interlocución, la gente lo viene haciendo; cómo detectar donde hay una mina enterrada. Como evitar el reclutamiento forzado, como evitar las amenazas, los asesinatos. El tema de la autonomía en el territorio. Que no se nos vaya la gente, ... La gente atiende situaciones del conflicto armado y prevenir que situaciones así afecten a la comunidad, y protección. (Entrevista personal, Congreso de los Pueblos, noviembre de 2010)

En esta región, no se denuncian los hechos por un ejercicio de deontología profesional, tampoco porque esté demandado por la organización o para cumplir la

función de protección. **La resistencia es activista** porque detrás de los hechos denunciados existen impactos emocionales: amenazas personales, víctimas dentro de las familias, etcétera, que hacen difícil separar su condición de comunicadores de su condición de activistas, en cuanto víctimas. La violencia sobre un pueblo puede activar una reacción de resistencia y eso ha sucedido en el Cauca. Y se considera que la estrategia de visibilización y denuncia puede proteger del riesgo a largo plazo (aunque quizás no del riesgo inmediato).

P204: DIARIO CAMPO PACÍFICO-TORIBÍO - 204:127 [Dora dice que ellos hacen denu..] (108:108)

Dora dice que ellos hacen denuncias “bien fuertes” sobre personas concretas, guerrilleros concretos que todos saben quiénes son, y que las amenazas son constantes, del tipo de “dejen de decir eso ya o esta noche volamos la emisora”. Hablando después, él propone que todo eso se denuncie. “Deberían denunciar y registrar cuando les amenazan con volarles la emisora. Jorge Caballero responde: Y entonces se la vuelan seguro”.

Híper-vínculos:

202:28 Las radios exponen su situación.. <explains>

[Contenido para cita vinculada "202:28"]

Las radios exponen su situación: cómo se ejerce la comunicación desde una emisora en medio de una guerra... Dora Salas, coordinadora de Radio Nasa Toribío, dice:

“Soy comunicadora y también soy mamá y soy mujer y además mamá de una víctima de un artefacto explosivo. Y no puedo desligar el sentarme a reflexionar, de acompañar a la comunidad en la acción y de comunicar como afectada”. “Es un gran compromiso el que se asume. Si, Dios no lo quiera, hay que morir, pues que así sea”.

202:32 Dora Salas recuerda la chiva b.. <explains>

[Contenido para cita vinculada "202:32"]

Dora Salas recuerda la chiva bomba, que tanto afectó a Toribío. Dos de los compañeros de la radio fueron heridos con las esquirlas de los vidrios rotos por la explosión.

202:34 “hay comentarios muy dañinos, .. <continued by>

[Contenido para cita vinculada "202:34"]

“hay comentarios muy dañinos, que no contamos lo que es, que somos parciales... A Manuel –el técnico-, nueve minutos antes de la chiva bomba le mandaron mensajes. Nosotros emitimos todo tipo de denuncias”

P13: Relatoría Comisión Procesos históricos y perspectivas - Comunicación Cerrito Valle.docx - 13:29 [Compañero Fernando: la emisora..] (57:58)

Compañero Fernando: la emisora en esos casos se convierte en una forma de resistencia frente a los actores armados.

Compañero Toribío: Las denuncias han ayudado mucho y no le hacemos el favor a ningún actor armado porque siempre algunos vienen y piden los del ejército para que les hagamos anuncios, pero no...

Compañero Morales: A veces el ejército va para que informemos las fechas de reclutamiento por las emisoras comunitarias. También tenemos amenazas en Morales así como cuenta el compañero que pasa en Toribío. Hemos tenido inconvenientes porque hemos dicho que la gente no se vaya a formar parte de ninguno de los grupos. Pasa eso mismo con el tema de cultivos ilícitos.

De todo esto se puede interpretar que existe, además de una **comunicación mediadora y constructiva** a nivel interno, una modalidad de “**comunicación-barrera**”, que intenta detener las amenazas que vienen de fuera y evitar la fuga cultural y física de dentro, mantener la pulsión identitaria.

P84: Semillero-escuela acin.docx - 84:4 [“Comunicación para la moviliza..] (31:31)

Comunicación para la movilización, la acción, la concientización, la transformación. La acción lleva a cambios, a soluciones para problemas –que primero hay que identificar-.

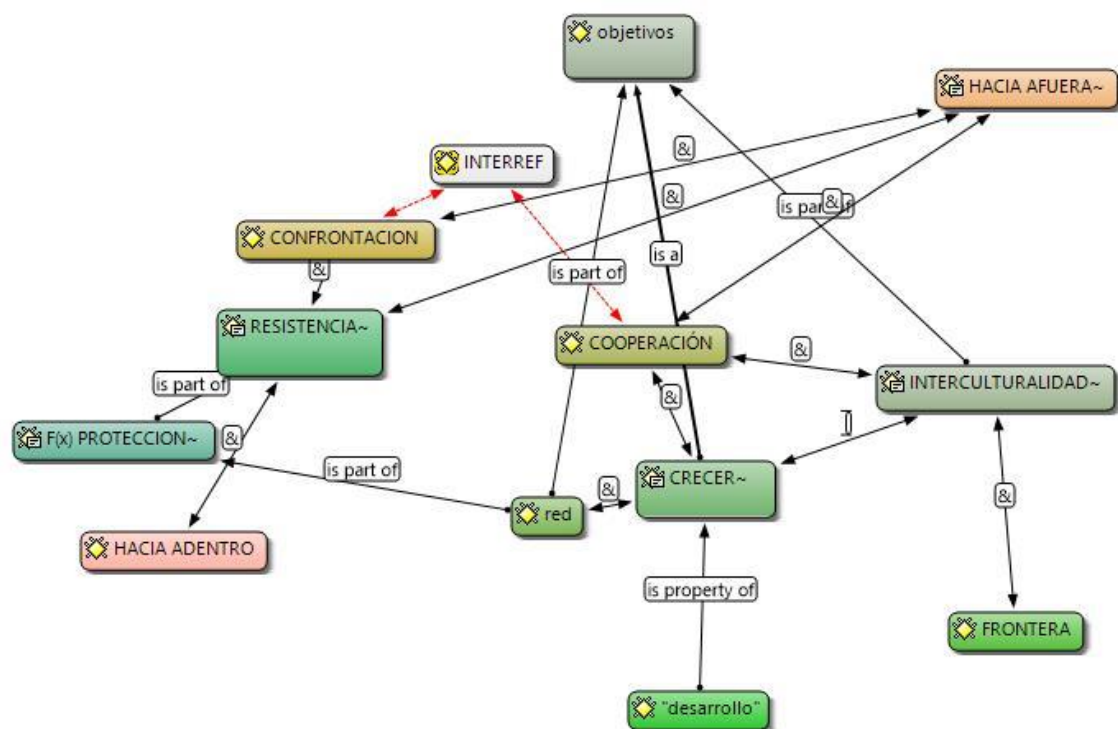
La comunicación indígena tiene que dar señales a la gente de cómo resistir las tentaciones de la globalización en la alimentación, en los cultivos, en el uso de recursos tecnológicos, uso de abonos y herbicidas y todo cuanto envenena la tierra. Asimismo, tiene la responsabilidad de ser medio de articulación de las luchas de los pueblos por su autonomía, por su territorio, por la defensa de los recursos naturales y por un aprovechamiento adecuado de los mismos (Hernández, 2013)

La resistencia se da sobre la frontera, consideramos, lo que tiene que ver también con esa cualidad de firmeza e inquebrantabilidad a la que aspiran las culturas que intentan sobrevivir. Por eso el trabajo interno es insoluble de la movilización social.

El compromiso y la unidad son los valores esenciales de los objetivos “hacia adentro” y, para ello, otra función *es la de formación de conciencia*.

Mobilizar: Crear conciencia de la realidad social de los pueblos indígenas del Cauca e incidir para que los pueblos indígenas y actores sociales se movilicen hacia la ejecución de ideas, propuestas y proyectos en procura de lograr la convivencia pacífica, recuperación de confianzas, fortalecimiento cultural, social, político y organizacional. (Documento Marco)

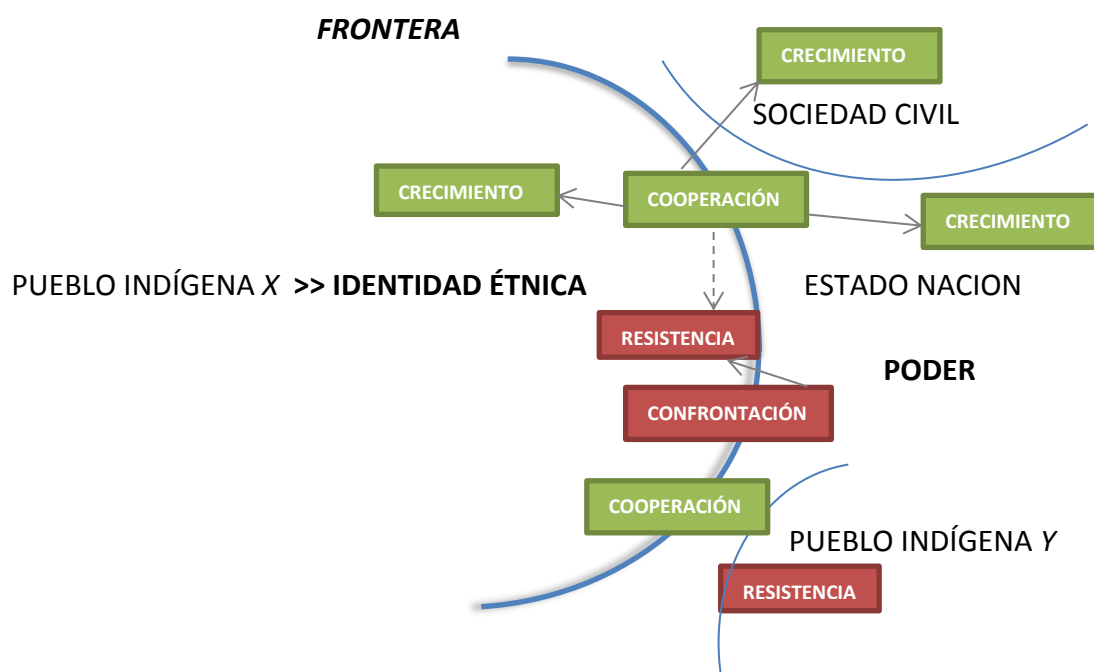
Figura 39: Objetivos. 1.2. Persistencia de la diferencia identitaria.



7.5.3.2. En la frontera. Contribuir a la persistencia de la diferencia étnica⁴⁰⁹

⁴⁰⁹ Fue conforme se avanzó en la explotación hermenéutica de los diálogos cuando quedó manifiesto que la relación en la frontera tiene que ver con lo que a priori era considerado un objetivo interno: contribuir al proceso de resistencia. O lo que es lo mismo, a la persistencia de la frontera identitaria.

Figura 40: Persistencia de las fronteras: Cooperación y Confrontación.



Queda visto al tratar la estrategia de resistencia que ésta resulta de la reacción a una situación de riesgo o confrontación -proveniente, esta situación, de contradicciones internas o agresiones externas- y que su objetivo es contribuir a la persistencia de las fronteras, de la diferencia identitaria.

P34: transcript mesas cajibío.docx - 34:14 [Entonces, cuando dice comunica..] (34:34)

Pero también una comunicación que estamos tratando de construir para detener la colonización que viene de fuera

Las fronteras en la interculturalidad son porosas (Canclini, Bauman...) pero la misión de barrera de los comunicadores es ser capaces de separar el grano de la paja. Uno de los riesgos que hallan es el robo o malinterpretación de sus conocimientos internos. Para proteger la frontera, no todo puede ser difundido, asumen:

P62: ENTREVISTA LUIS HERNAN SÁNCHEZ.docx - 62:14 [hay cosas que podemos civiliza..] (18:18)

Hay cosas que podemos civilizar, de una manera que es para todos en general, y hay otras que son muy internas para nosotros", de ahí, la lógica pregunta: ¿Qué comunicamos, que nos va a fortalecer y que va a ir en detrimento de nuestra organización?

Franco Gabriel Hernando hacía esta advertencia: “... cuidando siempre de valorar constantemente lo que se puede informar, difundir o compartir, porque hay conocimientos que deben guardarse y hay otros que sí se pueden compartir”.

Y tampoco todo puede ser apropiado: el riesgo de aculturación no es el único para la persistencia de la diferencia identitaria, también se vigila el riesgo de ser absorbidos por otras culturas indígenas más fuertes o con más diacríticos culturales.

P202: diario de campo cauca 2012.doc - 202:17 [Habla de las dificultades y co..] (71:71)

XX habla de las dificultades y confusiones sobre las identidades específicas de Totoróes, Guambianos, campesinos, mestizados, etc. Entonces, la ritualidad y la lengua fueron dos estrategias de limitación y recuperación de esas identidades, a través de la investigación sobre palabras en idioma.

P 7: 2-Sistematización_Bodega Alta.docx - 7:52 [Es fundamental para el o la in..] (152:152)

Es fundamental para el o la indígena que se conozcamos todo este proceso y ponerlo en práctica, pero hay que ser recelosos en estos campos tener mucho cuidado con lo que compartimos. Porque hay personajes que desde lo externo, ya nos quieren capacitar en temas que en realidad son de nosotros.

P11: Sistematización_comunicación propia-1.0.pdf - 11:11 [Otro referente es hacerlo en r..] (49:1891-49:2451)

Otro referente es hacerlo en relación al sentido de identidad, a los patrones de identidad de cada pueblo, sin desconocer lo de adentro, pues se están llevando identidades que hacen parte de otros espacios que en muchos casos dañan las dinámicas internas. Hay que entender las identidades como potencialidad y no como conflictos.

P13: Relatoría Comisión Procesos históricos y perspectivas - Comunicación Cerrito Valle.docx - 13:7 [En el año 1998 las autoridades..] (26:26)

En el año 1998 las autoridades del pueblo yanacona lanzaron un proyecto para la emisora. En 2002 salió al aire. No sé con qué intención la lanzaron, tal vez su intención era mantener a la comunidad unida. Señala que también hay gente del pueblo yanacona en Bogotá, en Quindío y uno de los propósitos de la emisora es poder llegar a lograr esa cobertura. En el municipio de Almaguer sólo hay una comunidad indígena y al lanzar la emisora logró convocar a todos los sectores de la población. Pero luego empieza a decaer y nacen emisoras campesinas a las que no les interesa lo comunitario. Una de las tareas es dejar a las juventudes que sepan aprovechar ese medio de comunicación. Es importante ver por ejemplo el tema de las audiencias: a los mayores les gusta

oír la música tradicional que transmitimos pero a los jóvenes ya les gustan son las emisoras campesinas porque transmiten la música que a ellos les gusta. Se pregunta: ¿Qué hacer para cambiar eso?

Y se apunta al riesgo de que el poder prefiera a unos pueblos sobre otros, y se elaboren estrategias de división, utilizando para ello recursos económicos y materiales que los indígenas, sin ayuda externa, no pueden conseguir.

P 5: día 1 taller silvia-dia16.docx - 5:56 [Este proceso no el capricho de..] (117:117)

(Sobre la Red AMCIC) Este proceso no el capricho de unos comunicadores indígenas, sino porque cuando, en medio de tanta lucha y tanta resistencia, el gobierno colombiano decide entregarnos unas emisoras, "LO QUE QUISO FUE PONERNOS A PELEAR ENTRE NOSOTROS ", a dividirnos, o sea que el tema de la comunicación al interior del proceso fuera una bomba explosiva. Entonces nosotros tomamos la decisión, con la iniciativa de las autoridades que son los primeros socios de la red, hacer esta asociación de medios, de modo que si el gobierno quería venir a negociar por ejemplo con los nasa de la zona de occidente, tenía que ser en la misma negociación con los hermanos misak, con los yanacona, totorós...porque el principio esa era la intención, incluso había muchas ONGs que se estaban metiendo al interior de este proceso de comunicación, porque era algo nuevo, y muchas querían incluso hablar por nosotros. Ahí se crea la red AMCIC, con ese propósito. Claro que es parte de los resultados de las luchas de los pueblos indígenas, era porque el Ministerio cuando empezamos con estas emisoras las quería utilizar para la propaganda militar, para todo lo que tiene que ver con la incidencia política e ideológica de los gobiernos, dejando a un lado la importancia que nosotros tenemos como pueblo.

Como se deriva de esta intervención, en este emplazamiento de frontera, la resistencia y el fortalecimiento identitario se consideran objetivos a los que también contribuye, lejos del enclaustramiento, el **intercambio cooperador**. Si la confrontación con los poderes externos, la subversión al “sometimiento”, lleva a las dinámicas de resistencia, la cooperación con aliados de fuera o “en la frontera”⁴¹⁰ genera intercambio

⁴¹⁰ Con pueblos y procesos que desarrollan sus identidades de forma similar, a veces tomando elementos de las culturas hermanas, etcétera. Por ejemplo, el pueblo misak durante un tiempo estuvo dentro de la organización caucana, del CRIC. Hoy su camino sigue de forma autónoma, pero hay personas que comparten origen, experiencias, incluso elementos culturales con los nasa. Las fronteras están definidas para ambas identidades, pero existe un espacio simbólico no adscrito, propicio para el

y crecimiento. Compartir experiencias con otros pueblos, con otros movimientos sociales de corte identitario y con otros procesos de resistencia social con marcos de referencia similares se considera una estrategia necesaria para la supervivencia de las culturas. La frontera persiste mientras se abre y se nutre. *Persiste y se amplía.*

P103: PROPUESTA DE PAÍS PARA UNA VIDA DIGNA.docx - 103:5 [VIDEO: PROPUESTA DE PAÍS PARA ..] (1:19)

Hay que abrir el escenario de la minga a otros sectores sociales. La ACIN debe liderar ciertos procesos sin cooptar los de los otros.

P14: Sistematizacion_cerrito Valle.docx - 14:44 [Articular y compartir experien..] (165:165)

Articular y compartir experiencias de comunicación con otros pueblos para fortalecerlos al interior de las comunidades

P84: Semillero-escuela acin.docx - 84:2 [-Para ellas, una estrategia ne..] (20:26)

84:3 -Joven nasa: si nos acercamos .. <justifies>

Si nos acercamos en las comunidades indígenas, con procesos como el de ustedes, haremos una fuerza mayor, no? Y eso es importante porque no podemos luchar como sectores individuales, sino en conjunto. Hay grupos sociales para trabajar unidos: movimientos sociales; afros-indígenas y campesinos, LGBT, jóvenes que habitan espacios públicos.

En el Cauca existen numerosas –y provechosas- experiencias en este sentido. Las Marchas organizadas por el CRIC son un referente de los movimientos sociales de todo el sur de Colombia: de gran extensión y duración, por ejemplo una de ellas, que concitó a 40.000 personas, bloqueó la carretera panamericana durante días, y al no obtener resultado a sus demandas, atravesó todo el país y llegó a Bogotá, cuatro meses después. Otro ejemplo más reciente: en el enorme Paro Nacional Agrario en el verano septentrional de 2013, el movimiento indígena, de nuevo liderado por el Consejo Regional del Cauca (y la organización nacional ONIC) se sumó a estudiantes, transportistas, profesores, sindicatos profesionales y otras organizaciones en un frente común contra el TLC y la prohibición del uso de semillas autóctonas. 10.000 indígenas aportó el Cauca a la movilización campesina.

intercambio. Lo mismo sucede con personas adheridas a la organización –nasa, yanaconas, etcétera- cuyo contacto continuo con la cultura occidental dominante lleva a un vaivén entre el adentro y el afuera, que Joanne Rappaport recogió en algunos de sus trabajos de campo en el Cauca (2006, 2008b; 2005).

Este tipo de acciones tan multitudinarias son posibles y se aceptan como un hecho positivo gracias a la cooperación con otros pueblos indígenas y otros sectores sociales que construyen un marco de referencia común para problemas que a todos afectan (por ejemplo, la violencia, un problema común para el que pueden existir estrategias compartidas; los problemas de la juventud en Colombia: droga, militarización, falta de conciencia política, desinterés, anomia...) El intercambio genera crecimiento para el movimiento social.

P103: PROPUESTA DE PAÍS PARA UNA VIDA DIGNA.docx - 103:5 [VIDEO: PROPUESTA DE PAÍS PARA ..] (1:19)

Feliciano: Nos deja muchas lecciones para poder replicar a futuro. Antes veíamos que encontrarnos las diversas expresiones que venimos resistiendo y construyendo en el país, casi era un imposible. Pero creo que cuando uno se despoja de cosas que no nos permiten avanzar, se avanza. Nosotros tuvimos que despojarnos, por ejemplo, de la prevención, de la atención a mirar al otro con desconfianza. Si avanzamos en ese tema es muy productivo. Eso pasó en el Congreso de los Pueblos, incluso con sectores que estaban en contra del movimiento indígena, conversamos y superamos las tensiones. Y eso nos llevó a los consensos. Por ejemplo en el tema de la paz.

Como CRIC en conjunto **con otros sectores indígenas del país, campesinos y afros**, en el año 2.004 nos movilizamos en el Primer Congreso Indígena y Popular, en el 2.005 realizamos la consulta interna sobre el TLC con los Estados Unidos e iniciamos el proceso de Liberación de la Madre Tierra, en el 2.006 avanzamos en la Cumbre Nacional de Organizaciones Sociales, en el 2.008 y 2.009 **en compañía de varios sectores sociales** realizamos de cara al país la Minga de Resistencia Social y Comunitaria, en 2.010, 2.011 y 2.012 desarrollamos la Minga de Resistencia por la Autonomía y Armonía Territorial y el cese de la guerra y en el 2013 **participamos en el paro cafetero** en los meses de febrero y marzo. (Servindi, 2013)

Se trata de una interculturalidad valorada como positiva, un diálogo constructivo con otros sectores marginados o subordinados que han recuperado la conciencia de lo injusto de su situación y se han organizado para empoderarse.

P49: DORA MUÑOZ.doc - 49:1 [Primero, respetamos los distin..] (5:5)

Primero, respetamos los distintos procesos de cada uno, pero cuando escuchamos a los del Casanare, que tienen problemas con las petroleras, o escuchamos a la gente del norte que está viviendo lo de la minería, a la gente de Antioquia, vemos que son diferentes problemas –el carbón, el petróleo, el

oro-, pero que si los dolores o problemas del Casanare no los hacemos nuestros, no nos vamos a poder unir. Tenemos que sentir el dolor del otro para podernos unir, no podemos dar una lucha separada.

P34: transcript mesas cajibío.docx - 34:9 [Identidad: tema fundamental qu..] (24:24)

Identidad: tema fundamental que se plantea, qué aspectos temáticos podría contemplar en el plan curricular. El resto tiene que ver por ejemplo con la Interculturalidad, con otros pueblos indígenas o no indígenas, como afro y mestizos; y sectores sociales pues también hay gente que comparte y tiene unas problemáticas, están organizados o no, pero forman parte de esta realidad colombiana, que tiene sectores sociales –hay gremios, zonas marginales, sectores sindicalizados.....-

La frontera se flexibiliza para formar alianzas: esto es lo que se considera “Pragmatismo indígena”: según las necesidades, se amplía el cronotopo con procesos y territorios sociales ajenos. Es la antigua estrategia occidentalmente resumida en “la unión hace la fuerza” y la causa contra el enemigo común, que en la teoría de marcos de acción colectiva responde a la estrategia sobre los marcos delimitadores (*boundary frames*) que establecen quién está dentro y quién fuera de un grupo. Solo que en este caso, el conjunto se forma de manera circunstancial y pragmática.

Se intenta, al menos; la unidad no es fácil entre movimientos sociales distintos, sobre todo si uno de ellos (es el caso del indígena en el Cauca, por ejemplo) ha abandonado el marco de referencia común y ha generado uno propio. En el caso del Cauca, la alineación con los marcos de acción colectiva es muy sólida –sobre todo porque se han creado de forma colectiva y en un largo proceso que ya ha madurado-, lo que lleva a un liderazgo en las alianzas y también a una exigencia que no en todas las situaciones fructifica. Cuando las divergencias son demasiado profundas, se rompe la alianza para un objetivo, acción o dimensión concreta. Lo cual no significa que suceda para todas las demás dimensiones. Por ejemplo, se ha visto cómo el pueblo misak rompió con el CRIC hace décadas, sin embargo, se movilizan en conjunto para numerosas demandas o denuncias; y están unidos en materia de comunicación, que aquí interesa. Entre las alianzas, las más cuidadas son las que se establecen entre pueblos indígenas.

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:2 [Un logro de nuestra red ha sid..] (11:2478-11:3005)

Un logro de nuestra red ha sido que aunque el pueblo Guambiano no hace parte del CRIC desde 1980, en el tema de comunicaciones hemos estado unidos, ellos están pendientes de esta dinámica, insistimos que estas diferencias entre pueblos y liderazgos a través de la comunicación podemos resolverlos y que los jóvenes desde la comunicación ojala algún día podamos hacer caminar juntos nuestros pueblos a pesar de ser diferentes, ya que como objetivos comunes tenemos la pervivencia y reivindicación de nuestros derechos

P52: ENTR NIXON YATACUE -PROYECTO.docx - 52:2 [-se han establecido lazos de u..] (14:14)

Se han establecido lazos de unidad con los hermanos de Nariño, Camaguari, Awá. También los hermanos guambianos han venido participando. Vale la pena resaltar la interculturalidad con la que se ha formado este grupo.

De este modo, un objetivo concreto del programa formativo de comunicación propia se expresó así:

- “Diseñar estrategias de comunicación comunitaria para avanzar en los procesos de **convivencia pluricultural** en el Cauca y el mejoramiento de las condiciones de vida de los grupos étnicos”.

Pero estas alianzas, que comienzan en lo local, no se quieren quedan ahí. Las posibilidades de las nuevas tecnologías suponen un espaldarazo a la formación de redes transnacionales. Hacen viable la información casi inmediata, expanden la visibilidad de los pueblos y sus situaciones, sus demandas, conflictos y progresos. Además, posibilitan una convocatoria multitudinaria y mejoran las posibilidades de reunión física, de cumbres y congresos.

P80: Cassete mesa TIC Cumbre I.docx - 80:11 [Queremos tener un enlace conti..] (42:42)

Queremos construir una plataforma capaz de encaminar y articular nuestros esfuerzos a nivel del continente Abya Yala, para que la comunicación indígena esté siempre al servicio de nuestros Pueblos y de nuestras legítimas aspiraciones. Como primer paso decidimos establecer un enlace continental de comunicación indígena que articule las diferentes redes, procesos y experiencias de los pueblos, organizaciones y comunidades indígenas. Esta plataforma debe servir también para articular esfuerzos con los pueblos afrodescendientes, campesinos, sectores sociales y grupos afines al pensamiento de los pueblos indígenas.

P71: José Ignacio LÓPEZ VIGIL.doc - 71:16 [cómo se puede conservar la ide..] (127:129)

¿Cómo se puede conservar la identidad sin una resistencia? ¡El mundo ha cambiado!

Camila Vallejo, por ejemplo, es ahora la líder política más respetada...: estos actores nuevos tienen un poder de comunicación tremendo que tiene un soporte que antes no tenía, que es Internet.

P84: Semillero-escuela acin.docx - 84:2 [-Para ellas, una estrategia ne..] (20:26)

Para ellas, una estrategia necesaria es realizar procesos de formación en comunicación. Una de las primeras acciones, base de datos de comunicadores del Cauca...

P76: RAFAEL COICUÉ .docx - 76:1 [es el encuentro de todas las i..] (13:15)

Este es el encuentro de todas las iniciativas y dinámicas de comunicación de América Latina primero para distinguir y, segundo para interlocutar e intercambiar experiencias, tres para articular las experiencias de todo el continente, y con todo eso comencemos a articular la lucha, la resistencia y las dinámicas de cambio social que se están dando en América Latina.

Es muy importante la experiencia de Ecuador donde han tumbado cuatro gobiernos, la experiencia de Bolivia con un indígena cocalero al frente. Las experiencias de Paraguay o Chile... No somos los únicos que estamos resistiendo, hay muchos otros procesos caminando en esta dinámica

Y gracias a estos intercambios con otros pueblos y con otros movimientos, se adquieren nuevas visiones de futuro. Los ejemplos calan y la interacción, la puesta en común de objetivos y estrategias, lleva a construir nuevas propuestas:

P103: PROPUESTA DE PAÍS PARA UNA VIDA DIGNA.docx - 103:5 [VIDEO: PROPUESTA DE PAÍS PARA ..] (1:19)

Jorge Caballero: [El balance del Congreso de los Pueblos es] muy positivo. Buscamos la realidad que es la Nueva Colombia. Desde las comunidades más excluidas podemos avanzar en el consenso de las propuestas surgidas desde las comunidades más humildes, para poder hacer propuestas legislativas de modo que nosotros, los pueblos, seamos los legisladores de nuestra propia política al interior de nuestras propias comunidades.

Cuando el aporte de una cultura al diálogo intercultural es consciente y está fortalecido, la cooperación genera crecimiento en el interior de las culturas. De la suma de lo mejor de cada identidad resulta una multiplicación.

P 5: día 1 taller silvia-dia16.docx - 5:51 [Cuando en el 2010 desarrollába..] (109:109)

Cuando en el 2010 desarrollábamos encuentros para captar insumos desde las experiencias particulares de las localidades, se hablaba primero que fuéramos muy objetivos en el tema de la identidad, que tuviéramos muy clara nuestra identidad, conocer mucho lo propio, mi espacio, pero también que aprendiéramos a diferenciar: si yo reconozco mi identidad guambiana, mi cosmovisión y lo que me enseñaron mis mayores, las señas... todo lo que nos comunica... si reconozco eso, lo propio, empiezo a diferenciar lo de los nasa, lo de los kokonuko, sin perder lo mío. Y reconociendo la identidad podremos plantear el tema de lo organizativo, de otros espacios, de salir de la relación de lo mío; reconocer otros climas.

Jorge Caballero: (entrevista, 2012): para mí la comunicación es: una idea que se comparte con otra idea produce una nueva idea. Lo que vemos es que hay ideas que se muestran de hilados y lados, pero no se comparten, no produce nada. En este sentido podría ser transformado, pero es que en ese cuento, también se ha querido que lo indígena se transforme, que deje de serlo... y me parece que la lógica que han llevado los pueblos indígenas, es una lógica que el discurso de occidente, del otro, la menosprecia... que es, **“nosotros queremos seguir siendo lo mismo”**⁴¹¹: hijos de la naturaleza, seres integrales con la naturaleza, queremos seguir aportándole a la naturaleza, seguimos siendo hijos de la madre tierra. Entonces, la idea no es cambiar eso, sino fortalecerlo.

⁴¹¹ Por eso, no hay que perder de vista que hay pueblos que NO QUIEREN interactuar más allá del ámbito local, que asumen que su identidad étnica estará mejor protegida y desarrollada sin la interacción cultural (sin la posibilidad del contagio negativo). No son el objeto de esta investigación, pero se observan interesantes casos paradójicos en los que esta negativa convive por ejemplo con un deseo de conocimiento que sí incluye la existencia de internet, o con una necesidad de apoyo material que incorpora programas gubernamentales de desarrollo.

7.5.3.3. Hacia Afuera: Cambiar las relaciones interculturales

- Revertir representaciones
 - Hito: reconocimiento
- Cambiar emplazamientos
 - Hito: poder
- Proyectar un “nuevo país”. Objetivo: Buen Vivir.

Declaramos: Que la comunicación indígena sólo tiene sentido si, en el marco de nuestra cultura, la ponemos al servicio de la vida para dar a conocer a todos los pueblos del Abya Yala y al mundo, las luchas por nuestros territorios, por nuestros derechos, por nuestra dignidad e integridad. (I Cumbre Continental de Comunicación Indígena)

a. Cambiar representaciones:

Los pueblos indígenas se preocupan de que su imagen para el mundo no se estanque en una idealización de su cultura, intentado escapar del “indio folclórico”, el sujeto museístico ejemplo de un pasado que ya no existe. El “indio vivo” se emplaza en la sociedad, es un organismo ciudadano y autónomo que lucha en el mismo campo en el que se desarrolla la historia colectiva. Así lo expresaba Luis Hernán Sánchez, entrevistado en septiembre de 2012.

Estos son “procesos” porque vienen desde abajo, como escalando. Es la necesidad de nosotros de civilizar el mundo nuestro, que los demás lo conozcan, porque **tenemos que interactuar en este mundo, en esta sociedad. Así que tenemos que buscar las herramientas.** Son las que han venido de afuera pero las hemos adaptado, porque la idea es que las podamos utilizar nosotros para nuestro mismo fortalecimiento, y **que el resto del mundo sepa que estamos vivos, que estamos aquí, y que tenemos muchas perspectivas de vida** y es necesidad nuestra cuidarlas para seguir existiendo y perviviendo sin que las demás las desconozcan. (*Énfasis añadido*).

También Jorge Caballero, uno de los ideólogos del programa de comunicaciones de la organización, apunta a esta representación:

Creo que se debe partir de una comprensión de que el mundo occidental, el capitalismo, no solamente invisibilizó lo indígena sino que lo convirtió en una situación arcaica, en **una prisión del pasado**. Lo moderno de lo indígena no existe, lo que existe es lo precolombino, lo anterior a la invasión, es lo que se resalta. (Entrevista, 2012)

En una de las intervenciones, Vicente Otero explicaba que, en sus orígenes, el trabajo sobre comunicación comenzó con el objetivo de denunciar las situaciones de injusticia que vivían y revertir la representación que existía sobre los pueblos:

P 1: A1Dia1_disco0.docx - 1:90 [En este momento, la comunicaci..] (91:91)

En este momento, se miró cómo desde la organización se tenía que dar a conocer toda la violación de derechos de los indígenas, visibilizarlo dentro y fuera a la comunidad internacional.

No sólo ocurrió en Colombia. Se aprecia según las experiencias compartidas que en muchos otros lugares, la visibilidad de ciertas campañas de desprestigio fueron detonantes para que las comunidades volvieran la mirada a las herramientas mediáticas. Así narra Efraín Gutiérrez cómo surgió Radio Lachiguana en Bolivia.

En 2003 movimiento en defensa de la Coca. El gobierno local y el de EUA prohibieron masticar la coca, y transportarla. En Chacahua, Susana grabó lo que estaba pasando y fue a una radio cristiana, el cura negó el espacio, regreso con sus hermanos y dijo lo que pasaba, entonces dijeron, ¡Hay que hacer una radio! (Relatoría Mesa I, II Cumbre Continental, Oaxaca 2013)

Este objetivo de cambiar la representación se ha perpetuado en una estrategia continua de denuncia y visibilización de esas situaciones de opresión, violencia o dominación, que suponen el punto central de la actividad comunicativa de algunas organizaciones, agencias y medios muy orientados a la difusión pública de las problemáticas internas. Una estrategia que pretende con ello conseguir aliados para la causa indígena y pasar de una representación de “victimarios” a la de “víctimas”.

P 2: A1 Día 2_disco2.doc - 2:4 [De los 128 heridos la mayoría ..] (17:17)

De los 128 heridos la mayoría son jóvenes, y han sido los medios, los que han dado cuenta de los heridos, de los muertos, de ese carro bomba que explotó en día de mercado, y ahí había gente de todas partes.

P96: declaración II congreso nacional 2008 mx.pdf - 96:2 [medios de comunicación e infor..] (3:80-3:414)

96:3 Que la comunicación indígena e.. <justifies>

[Contenido para cita vinculada "96:3"]

Que la comunicación indígena es un derecho que se niega o se obstaculiza su ejercicio porque se han clausurado o atacado radios comunitarias y ciudadanas como "Frecuencia Libre 99.1"; Radio "Tierra y Libertad" de Monterrey, Nuevo León; Radio Ñomndaa "La Palabra del gua" de Xochitlahuaca, Guerrero; y Radio "La Rabiosa" de Huajuapán de León; así como se han asesinado y no se ha esclarecido el crimen de las periodistas indígenas Triquis Teresa Bautista Merino y Felicitas Martínez Sánchez, del antropólogo Miguel Ángel Gutiérrez Ávila impulsor de Radio "Ñomndaa" y se ha hostigado a colaboradores de Radio Zaachila, entre ellos a Melesio Melchor Ángeles y Jorge Aragón Martínez.

Eduardo Galeano, en Hijos de los Días (2012) dejaba un ejemplo de esta situación.

En el año 1982, el general Efraín Ríos Montt volteó a otro general, mediante una certera zancadilla, y se proclamó presidente de Guatemala. Un año y medio después, el presidente, pastor de la Iglesia del Verbo, con sede en California, se atribuyó la victoria en la guerra santa que exterminó cuatrocientas cuarenta comunidades indígenas.

Según él, esa hazaña no hubiera sido posible sin la ayuda del Espíritu Santo, que dirigía sus servicios de inteligencia. Otro importante colaborador, su asesor espiritual Francisco Bianchi, explicó a un corresponsal del diario The New York Times:

—La guerrilla tiene muchos colaboradores entre los indios. Esos indios son subversivos, ¿verdad? ¿Y cómo acabar con la subversión? Es evidente que hay que matar a esos indios. Y luego se dirá: "Están masacrando inocentes". Pero no son inocentes.

Las primeras experiencias de autorrepresentación eran intuitivas; es lo que llevó a muchos colectivos a hablar de sí mismos como "comunicadores empíricos". El

sistema de ensayo y error fue su escuela, y en muchos casos, el deslumbramiento tecnológico no permitía discernir con claridad la capacidad que tiene la comunicación para mediar sobre las contradicciones internas y para producir un conjunto de normas, valores y discursos consensuados a partir de la interacción simbólica (consciente, guiada).

Hasta la llegada masiva de las nuevas tecnologías, en las regiones indígenas, aisladas en general, era difícil conocer cuáles eran los estereotipos con los que los demás calificaban a los pueblos. Y lo que llegaba no era halagüeño, las dos variantes discursivas utilizadas han sido los campos semánticos asociados al “folclore” – “auténticos, ancestrales, aislamiento voluntario, danzas rituales”- o al “estigma”: “perezosos, borrachos, sucios, guerrilleros” (Vicente Otero, entrevista para el I Foro Nacional de Comunicación Indígena)...

P34: transcript mesas cajibío.docx - 34:16 [mire, compañero, a veces nosot..] (38:38)

Mire, compañero, a veces nosotros no tenemos la forma de ver cómo desde afuera se ven las diferentes vivencias de cada uno de los pueblos –acuérdesse esa propaganda de La Mata que Mata, fue muy duro- entonces nosotros tenemos que hacer diferentes procesos para que quiten esa propaganda y mostrarla de otra forma.

[Contenido para cita vinculada "84:11"]

Acá en el norte es cierto que el problema es el cultivo de la coca, que lo volvieron ilícito y ciertamente tenía unas extensiones exageradamente grandes. Porque tener una o cinco matas en casa no es ilícito, es para remedios, para medicina, para todo. Pero las mismas comunidades y las autoridades hemos aportado a que la vuelvan ilícita, (la mata que mata y eso) porque quisimos producir para ganar mucha plata, en vez de mantener la coca siendo lo que era para los mayores, la mata que armoniza. Esta no era una tierra cocalera, para el nasa tampoco es cierto que la coca fuera el pan de cada día... Tierradentro y algunos otros sacaron algunos productos de coca, galleta, té, bebida refrescante de coca, la coca-ron... y eso se puede apoyar, eso son productos derivados de una mata natural y que pueden dar ingresos y sostenibilidad a un cultivo y a una comunidad.

Pero, como ya se ha explicado previamente, la colaboración de actores externos aliados, la expansión tecnológica, el marco internacional de derechos, el

neoconstitucionalismo y ciertos eventos catalíticos llevaron a un punto de terminación de la ventriloquía. Los indígenas recuperaban la palabra para representarse a sí mismos.

P63: entrevista vicente-foro.doc - 63:4 [La palabra en los pueblos indí..] (3:3)

La palabra en los pueblos indígenas siempre ha estado, pero antes estaba empeñada, estaba en manos de otros que no eran indígenas; por los indígenas han hablado siempre los sociólogos, antropólogos, arqueólogos, pero a los verdaderos indígenas no los dejaban hablar, hoy ha cambiado. Los indígenas por tradición son comunidades de palabra con una memoria histórica, pero no tenían esa funcionalidad como la tienen hoy.

Para cumplir esta *función de autorrepresentación*, la herramienta fundamental es, en este caso no tienen duda, el uso de los medios de comunicación de masas, los que “entran en la casa sin que se les abra la puerta”. Plenamente conscientes del poder que tienen para mediar sobre la opinión pública, para introducir un pensamiento, unos valores culturales y unas normas sociales, y de su capacidad expansiva, el objetivo es utilizarlos para revertir una situación que se considera injusta e indeseable.

P14: Sistematizacion_cerrito Valle.docx - 14:46 [Difundir la identidad propia a..] (173:173)

Difundir la identidad propia a través de los distintos medios de comunicación.

P66: FELICIANO VALENCIA.docx - 66:9 [“Si un proceso fuerte si quier..] (41:41)

Si un proceso fuerte si quiere mantener en el tiempo y en el espacio tiene que tener una estrategia mediática que responda al proyecto político que se viene construyendo, porque no podemos separar la acción comunicativa del horizonte político que una organización y una movilización viene construyendo. La derecha ha sido muy juiciosa a la para una estrategia de comunicación, y nos coloniza el procesamiento porque es la agenda de la derecha la que está dominando los medios de comunicación. Tenemos que consolidar una estrategia que contrarreste el efecto mediático de la derecha y que está implementando su modelo. Se están posicionando el procesamiento del modelo económico global y nos están poniendo a correr al ritmo de ellos. Y que visibilice y fortalezca estos procesos de resistencia que estamos adelantando.

P64: entrevista vicente.rtf - 64:3 [el fondo nacional de tv que no..] (15:15)

Pedimos al fondo nacional de televisión que nos dé la posibilidad de que podamos programar y hacer nuestros propios contenidos. Que nosotros mismos miremos lo que somos, no que nos muestren lo que ven en nosotros personas externas.

Pero, según el diagnóstico de Servindi (2008) los indígenas no pueden revertir fácilmente la mala imagen que proyectan de ellos los medios masivos, porque no tienen capacidad de influir en la agenda mediática. Siguen invisibilizados, subrepresentados, según esta explicación. Esos medios no han sido democratizados, algo que se aprecia como imprescindible. Los pueblos indígenas necesitan elaborar estrategias de incidencia mediática:

P92: análisis manual com indígena SERVINDI.docx - 92:20 [a. Necesidad de una AGENDA IND..] (48:49)

- a. *Necesidad de una AGENDA INDÍGENA EN COMUNICACIÓN. (Para difundir sus denuncias de modo que Sensibilicen a la opinión pública y así empoderarse)*
- b. *Influir en los medios, transformar la imagen.*

P207: relatoría extendida .doc - 207:1 [Por qué hacer TV, vamos a toma..] (44:45)

Por qué hacer TV, vamos a tomar imágenes a filmar y una señora pregunta ¿para qué vas a tomar esa foto si no sale en la TV, en el radio, en el periódico, para qué? No tenemos ninguna película, no se ve. De ahí que se decidió hacer televisión. (Experiencia en Bolivia)

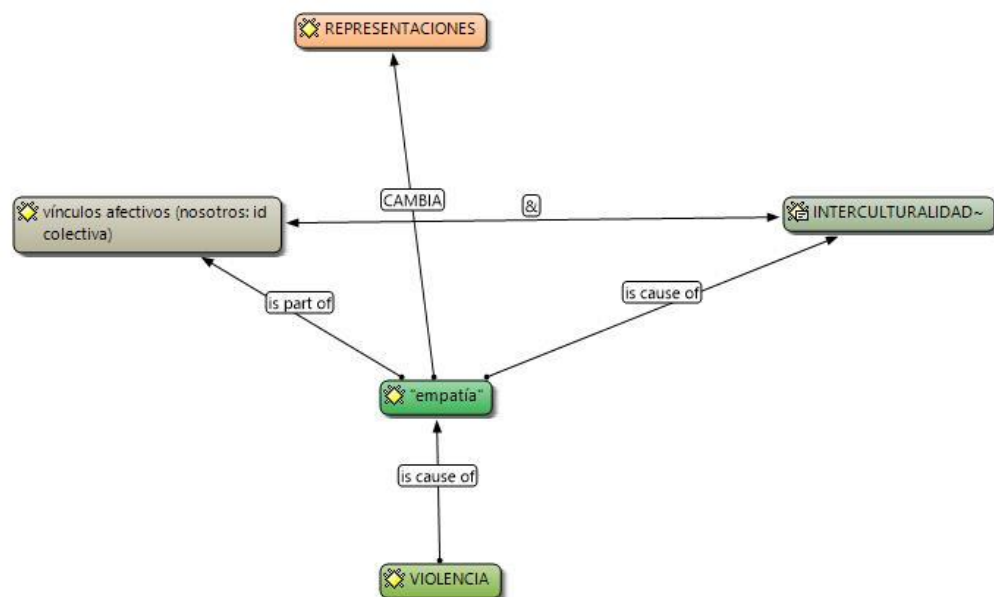
¿Cómo contrarrestar esa falta de acceso a los medios masivos, o que no funcionen las estrategias utilizadas para el posicionamiento de representaciones? El hecho de reflexionar sobre los modos y formas de la interacción simbólica ofrece otras herramientas, además de las mediáticas, para incidir sobre la opinión pública. Una de las estrategias más eficaces para revertir la percepción de la opinión pública es generar empatía.

Ya se ha apuntado que “El resto de discursos minoritarios -opacados por el monopolístico- o alternativos que vienen de la sociedad civil, provienen habitualmente de tres fuentes: víctimas, estructuras de vinculación identitaria -étnica, de clase...- y de vinculación ideológica”. En el caso de los indígenas del Cauca, ellos son fuente, al menos, de los dos primeros tipos.

La difusión de agresiones continuas lleva a una dinámica de victimización. Los indígenas se posicionan como pueblo agredido. Las redes internacionales de defensa de

derechos también los clasifican como víctimas. Algunos aliados centran sus producciones en la violencia ejercida sobre los pueblos indígenas⁴¹²; todo ello va creando una opinión sensible al problema de violencia en el que viven, se genera una empatía, un tipo de vinculación emocional intersubjetiva con “poder constitutivo” (Varela, 2001) cuya característica es *sentir por el otro* y que es capaz de cambiar las representaciones simbólicas sobre ese otro y de mejorar la relación intercultural, hacia la equidad. El contacto inmediato con las víctimas de la violencia genera empatía, y ésta es una herramienta de la comunicación para la paz y una operación psicológica útil para cambiar representaciones.

Figura 41: Estrategias. Empatía.



Un ejemplo concreto se encuentra en el **Anexo 11** (ponencia presentada en Bogotá en 2012 que da fe de la eficacia de la interacción intersubjetiva en la práctica

⁴¹² En el Cauca, es muy representativo el aporte de Marta Rodríguez, con un conjunto de documentales que recogen los hechos más violentos de la historia reciente contra el movimiento indígena. El último de los que ha editado, “No hay dolor ajeno”, sobre la muerte de una niña nasa de 11 años alcanzada por un misil artesanal de las FARC, ha sido proyectado en distintos países y en entornos no indígenas. Los festivales organizados por CLACPI o la ACIN también han contribuido a la difusión de la violencia ejercida contra ellos. Sin embargo, en palabras de Rodríguez, ha cambiado el punto de origen de la representación: “En 1970 yo filmé la primer masacre contra indígenas, ahora las masacres ya las filman los indígenas”.

comunicativa cotidiana, contextualizada en su entorno de violencia). En ella se aprecian las estrategias de generación de estereotipos y mediación sobre la opinión pública de los medios masivos en el tratamiento de “la cuestión indígena”. También se recogen conclusiones sobre la estrategia comunicativa del CRIC ante estas representaciones.

Alianzas organizativas

En las estrategias de autorrepresentación se aprecia cómo se articulan todos los elementos con los que cuenta el movimiento indígena. Se ejerce gracias a que se han apropiado de los “insumos de fuera”, de las herramientas tecnológicas de difusión, pero también necesita de un discurso que legitime la nueva representación, que se ha construido y consensuado a partir de lo que llamamos los “insumos de dentro”.

La construcción de un programa de formación de comunicadores indígenas responde también a esta cuestión. Un grupo bien formado será más capaz de manejar esas nuevas tecnologías importadas, comprometido con su uso para unos objetivos internos, y tendrá mejores posibilidades de desarrollar redes y consorcios para contrarrestar tanto los discursos, como la expansión de los mismos. Se piensa en agencias de medios, en sistemas formativos y centros de producción internacionales, coordinados con otros procesos indígenas. La vocación panindígena está presente en numerosos ejemplos: AIPIN (MX), Mapuexpress (CL), ACIN (CO), Servindi (PE), CLACPI...

P 1: A1Dia1_disco0.docx - 1:55 [Vicente. Hagámoslo efectivo, h..] (63:63)

Vicente: Hagámoslo efectivo, hablemos con las emisoras de la Amazonía, del norte u oriente del país y hagamos una sola propuesta, no ha sido una iniciativa solo nuestra, por parte de ellos también, Adolfo lo puede decir, nos han llegado peticiones del Putumayo, de Nariño, de la sierra, de emisoras, de por qué no acompañamos en eso, también. Unificar esas emisoras para hacerlo de forma nacional. Antes de hablar de una propuesta de carácter técnico. También estamos pensando, en eso de hacer las cosas autosostenibles, en hacer una imprenta... Creo que la red AMCIC puede ser autosostenible.

P63: entrevista vicente-foro.doc - 63:19 [para reencontrarnos como puebl.] (13:13)

Para reencontrarnos como pueblos y mirar qué es lo que queremos y cómo hacer alianzas estratégicas, cuáles son los mecanismos para ello; en Colombia somos 102 pueblos, pero aún no nos conocemos todos, el Foro tiene que

permitir y posibilitar eso para reanimar y volver a revitalizar esas conexiones. Este es un momento histórico para el movimiento y pueblos indígenas del país porque por primera vez estos convocan la discusión de manera unida y conjunta; por ello hay que buscar unas herramientas jurídicas que nos permitan la comunicación en términos de derechos y de la verdadera función de los medios de comunicación al servicio de los pueblos indígenas.

P70: JORGE ARIAS.docx - 70:5 [vamos a favor de los procesos ..] (10:11)

Vemos a favor de los procesos todas las ventajas que nos da la tecnología.

Cómo desde la comunicación vamos a generar un empoderamiento y un despertar de las conciencias en Latinoamérica.

Sin embargo, es una vocación de integración suprarregional a la que le queda aún mucho recorrido, tanto por las diferencias de prioridades entre organizaciones que se desarrollan en contextos muy diversos (para unos la prioridad es la violencia, para otros, la tierra, otros no tienen marcos jurídicos de protección, otros han llegado al poder nacional y priorizan espacios de control...) como por la dificultad de sostener las experiencias mediáticas.

P71: José Ignacio LÓPEZ VIGIL.doc - 71:12 [A nivel de televisión hay en c..] (95:95)

A nivel de televisión hay en Cotopaxi una emisora interesante que hace comunicación alternativa, y a través de blogs etc. sí hay. Pero están extraordinariamente atomizados.

Una buena estrategia de autorrepresentación tiene varias virtudes si tiene éxito: por un lado, la dinámica de **revaloración es bidireccional**, una campaña de imagen personal mejora la percepción del sujeto en cuestión tanto en aquéllos a quienes está dirigida como, de vuelta, al propio sujeto de la campaña –*va de fuera adentro*-. De este modo, si la opinión pública mejora su valoración sobre el pueblo indígena, éste ve devuelta su imagen reflejada (retomamos el concepto del self especular) produciéndose una autovaloración positiva de su identidad. Mejora la autoadscripción y se dinamizan los procesos de reetnificación.

Por otro lado, la mejora en la imagen de la opinión pública genera una presión sobre el sistema, un “clima de opinión” que, al ser más favorable al pueblo indígena, hará más difícil ejercer violencias sobre el mismo, y más complicado legitimarla.

Los cambios en las representaciones pueden propiciar, además, **un ambiente favorable para los cambios normativos**. Es, según el III Congreso Nacional de Comunicación Indígena de México, una forma de “abrir y despejar caminos que llevan a la libre determinación, a definir y ejercer el derecho al desarrollo desde una perspectiva propia” (2010)

Lo que está visible queda controlado⁴¹³.

Así sucedió, por ejemplo, con la grabación de la muerte de un indígena por disparos de la fuerza pública durante la movilización hacia Cali de 2008, difundida por CNN y descrita en el Capítulo 6. Esta experiencia multiplicó la visibilidad interna de los comunicadores, les asignó un papel fundamental y la organización quiso replicarlo al estilo de la Guardia Indígena (en el sentido de universalidad de la responsabilidad: cada comunero es un comunicador):

P78: VICENTE OTERO.doc - 78:8 [Nos ha tocado trabajar mucho c..] (17:17)

Nos ha tocado trabajar mucho con medios y ponernos duros. Cuando mataron a un indígena en la María, las imágenes que aparecen en el CRIC yo se las pasé personalmente a caracol y otras televisiones... el Gobierno decía que los indígenas estaban violentos y no se podía hablar. Eso fue al contrario. Nosotros repartimos a la gente cámaras de video y fotografía para que hicieran su trabajo entre la gente, cosas raras o positivas que vieran, para poder recoger la información.

Una perspectiva que hoy quieren asumir el resto de las organizaciones vinculadas a la comunicación indígena, asociando los principios de compromiso y de participación, como se explicitó en la II Cumbre Continental, en Oaxaca:

P206: SISTEMATIZACION MESA I II CUMBRE.doc - 206:1 [La comunidad entera es el nuev..] (85:85)

La comunidad entera es el nuevo actor fundamental. Todos estamos en la comunicación, y más con las nuevas tecnologías. –Según la tendencia comunicativa a la PARTICIPACIÓN de la comunidad. (...)

La comunidad DEBE ASUMIR UNA RESPONSABILIDAD, tanto de aportar contenido como para sostener al medio, moral y económicamente.

⁴¹³ También, lo que está visible está expuesto. Así que queda también autocontrolado por medio de la “autocensura”. Para revertirlo hace falta un mecanismo diferente: la diferencialidad como justificación.

También significó una reconsideración de la estrategia de difusión del CRIC.

P78: VICENTE OTERO.doc - 78:7 [Cuando he convocado a medios d..] (13:13)

Cuando he convocado a medios de carácter individual no da resultado, ahora lo que hago es conseguir enlaces directos con agencias internacionales y nacionales. Es más efectiva la información hacia fuera, esa información sí sale.

Requisitos de visibilidad

Pero para poder acceder a los medios de comunicación de masas y, con ellos, llegar a revertir su representación y empoderarse, necesitan un empoderamiento previo –paradoja-. Necesitan *poder* para acceder a las estructuras productivas e instrumentales de la comunicación: medios, aptitudes, conocimientos instrumentales, conocimientos retóricos y metodológicos, capacidad de incidencia, establecimiento de agenda...-. Se necesita un emplazamiento *luchado* para conseguir un reemplazamiento *negociado*.

P34: transcript mesas cajibío.docx - 34:17 [ES un ejemplo claro de descolo..] (38:38)

*Queremos capacitarnos parte técnica, pero más bien la capacitación ha sido de tipo político organizativo. Es un ejemplo claro de descolonización de términos, pero para eso nosotros **tenemos que llegar a esos espacios** y capacidad para hacer entender otra cosa a una sociedad que ya tiene esa concepción.*

En resumen, los cambios en las representaciones conllevan cambios en los emplazamientos.

P14: Sistematizacion_cerrito Valle.docx - 14:17 [¿Cuál es la incidencia de los ..] (47:53)

¿Cuál es la incidencia de los medios de comunicación en los territorios?

- *Posicionar a los pueblos indígenas frente a la opinión pública.*
- *Empoderamiento de comunidades, especialmente de los jóvenes.*
- *Medios de comunicación mecanismos de defensa frente a la colonización.*

en intervenciones de responsables de emisoras y otros comunicadores, proviene de este tipo de diagnósticos.

b. Cambiar emplazamientos

P203: DIARIO DE CAMPO.docx - 203:3 [Tenemos que pensar cuál es el ..] (83:83)

Tenemos que pensar cuál es el papel de los medios, que sirven para ganar posicionamiento social.

En el ámbito comunicativo, el proceso de lucha, las alianzas y la apertura al diálogo intercultural ha generado cambios en la opinión pública, y también cambios en las dinámicas internas de muchas comunidades. Pero la batalla simbólica es extraordinariamente compleja, sobre todo en un contexto de globalización, con su riesgo de homogeneización cultural y de anulación de las diferencias. El desemplazamiento más importante que se pretende conseguir es, como anunciaba el Grupo M/C, revertir la situación de colonización, de forma material y simbólica. En este último sentido, se trata, en la terminología utilizada en el Cauca, de “descolonizar el pensamiento”.

P 7: 2-Sistematización_Bodega Alta.docx - 7:57 [¿Qué y Cómo desaprender para r..] (181:182)

¿Qué y Cómo desaprender para rea prender?

Respuesta: *el ser humano no sé si desaprende... día a día vamos aprendiendo más.*

Respuesta: *Sí es necesario determinar qué cosa debemos desaprender para poder avanzar*

De ahí la preocupación -hacia adentro- por el contenido, por vigilar y ser críticos con aquello que se está reproduciendo, ya que consideran que la comunicación contiene, simultáneamente, vehículos de aculturación y dinámicas que contribuyen a la descolonización.

¿Para qué un programa de comunicación propia?

Un programa de comunicación para descolonizar la palabra.

Recuperar la palabra entendida en la integralidad de lo que es las cosmovisiones milenarias en el sentido profundo de las palabras espiritualidad o cosmovisión. Cuando se dice recuperar la palabra no se piensa desde un concepto externo que sería solo una charlatanería, o caer en una caricatura y reducir todo a un debate casi folklórico de una cultura, porque más vale si esa es la tarea de la dominación.

El llamado a entender a recuperar la palabra desde la integralidad desde profundidad milenaria, porque cuando se dice recuperar la palabra se está pensando en el campo de la ritualidad y cuando se entra en este campo entonces no solo teorizamos la cultura sino más bien vivirla ir a la práctica de que es la cultura. (Documento Marco)

Un re-emplazamiento no es un ejercicio voluntario de situación relativa. Necesita un **reconocimiento** desde el poder (lo cual se transforma en un objetivo subsidiario para cambiar la relación de poder). Un reconocimiento de la posición que, “por justicia”, *deberían* ocupar.

Si *a)* para mejorar la interculturalidad (a la que ayuda mucho una opinión pública favorable, una representación revalorizada), posicionarse con una valoración positiva y descolonizar el pensamiento, se considera estratégico el acceso a los medios en condiciones de equidad,

y *(f) b)* para ello se necesita un reemplazamiento en la relación de poder, entonces

=> una reivindicación coherente es la plasmación de este derecho en la normativa estatal.

Política pública y discurso de diferencialidad

De modo que ese reconocimiento que se busca se ha vehiculado en la demanda de una política pública de comunicación para los pueblos indígenas: una estrategia para solucionar gran parte de los problemas diagnosticados. Desde la autonomía que la

Constitución reconoce a los pueblos, se formula esta demanda, y se sustenta en la existencia de un sistema propio, y diferente⁴¹⁴.

El reemplazamiento de la posición indígena en el espacio social –atravesado por relaciones de poder- es una dinámica procesual, histórica. Muchos son los hitos en los que se ha producido un salto en su situación, como se ha revisado en los capítulos dedicados al contexto histórico, y entre ellos la consagración de la autonomía indígena en la Constitución, se considera quizás el más trascendental en Colombia, ya que la autonomía era un principio fundacional de las organizaciones, y abrió la puerta al camino de la autodeterminación⁴¹⁵. Gracias a este reconocimiento constitucional existen políticas propias de los pueblos indígenas, construidas por sus autoridades bajo sus principios y medidas con sus indicadores; transferencias económicas desde el Estado o mesas de concertación (de negociación) con los gobiernos para pactar respuestas a distintas problemáticas. Actúan así, de facto, como una autoridad descentralizada en un estado plurinacional.

Ya se ha apuntado, no obstante, el riesgo de burocratización que algunos aprecian en esta nueva situación relativa respecto al poder del Estado-nación, una suerte de sendero permitido por el que pueden transitar los pueblos marginados... La mayoría, sin embargo, reconoce el gran impulso que la articulación constitucional de su

⁴¹⁴ Por qué surge? Entre otras cosas, por un grupo de “intelectuales orgánicos” (Fals Borda) que han tenido posibilidad de formarse en instancias nacionales y de compartir sus experiencias en espacios internacionales. Han tenido apoyos y han tenido visión a largo plazo y constancia...:

P28: Acta reunión popayan.docx - 28:1 [“mi sueño era que se moviera t..] (20:20)

Mi sueño era que se moviera todo esto. Antes la comunicación no tenía espacio en la organización ni en las aspiraciones indígenas; ahora cada vez tiene más importancia, se está moviendo, están las emisoras, pero también está este proyecto formativo, y toda la propuesta para la política pública”, dice que está muy pegado con crear un Observatorio de medios, por ejemplo, pero para todas estas cosas hace falta crear estructuras desde cero, y para eso hace falta personal, entre otras cosas.

⁴¹⁵ Inauguró una Estructura de Oportunidad Política más favorable que, aunque no ha tenido una progresión ascendente continua en el tiempo, sí supuso un nuevo emplazamiento en las relaciones con el poder.

autonomía dio a sus Planes de Vida, pese al abismo que aún les separa de la equidad plena de derechos.

“Ustedes siempre tienen que ir a pelear un derecho y nosotros estamos en la dinámica de que les damos el derecho que piden, pero tiene que ser a cambio de algo”, dijo el enviado de la Autoridad Nacional que asistió a la II Cumbre Continental de Comunicación Indígena en Oaxaca. Ese “algo” a cambio, expuesto desde una posición desarrollista, es una relación laboral medida en términos de productividad: El plan era (finales 2013) iniciar canales de televisión regional, con espacio para minorías y subvencionados, en parte, por la Autoridad Nacional; estos canales contarían con un sistema de transferencia de recursos directamente proporcional al volumen de producción de materiales audiovisuales generados desde los pueblos indígenas. La propuesta se valoraría, pero de forma interna, para ser incluida como punto de negociación, pero *solo* dentro de un paquete orgánico de medidas de construcción de un Sistema de Comunicación Indígena (la “política pública” que se negocia con el Gobierno).

P63: entrevista vicente-foro.doc - 63:27 [insisto, la comunicación hay q..] (21:21)

Insisto, la comunicación hay que entenderla como un derecho, y en esta medida este Foro [nacional de comunicación diferencial] tampoco fue gratuito, tuvimos que hacer marchas y posicionar el tema en distintos escenarios para que el gobierno se sentara a negociar con nosotros, incluso al interior de nuestras comunidades, nuestras autoridades empoderaban este tema para que ello se incorporara en la negociación, en el caso de las mesas temáticas del Cauca. Entonces propusimos aprovechar el espacio y trabajar el tema en un foro para debatir y que de ahí salgan insumos para empezar a debatir el tema de la política pública a futuro pero de manera más integral y más multicolor.

En la confrontación -por las estructuras productivas e instrumentales, por las herramientas e insumos de fuera- se da al mismo tiempo una orientación: un emplazamiento. Hay una intención holística en los objetivos implícitos en las demandas. No se trata de recibir artefactos tecnológicos, sino de construir un *Sistema* sostenible de comunicación en el que se *incluyan* los medios de comunicación de masas. Así se lo expuso el coordinador de Comunicaciones del CRIC, Vicente Otero, al presidente colombiano Juan Manuel Santos en la Asamblea a la que éste asistió con miles de

indígenas en La María, el 15 de agosto de 2012: “Hagamos una política pública. No tanto como una exigibilidad en términos técnicos, sino como derecho. Ojalá que podamos abrir este debate de la comunicación como política pública, no solo instrumental” (Extracto del Diario de Campo).

P 1: A1Dia1_disco0.docx - 1:93 [La política de ellos no es ade..] (95:95)

*La política de ellos no es adecuada a lo nuestro, porque **no existe una política pública de comunicación indígena**, y otras emisoras de otros territorios tienen licencia como emisoras comunitarias, pero estas emisoras no se sienten bien incluidas en ese rubro. Nosotros queremos esa política pública diferencial, de comunicación de los pueblos indígenas.*

Y se vuelve a plantear la injusta desigualdad existente:

P13: Relatoría Comisión Procesos históricos y perspectivas - Comunicación Cerrito Valle.docx - 13:15 [¿Por qué en un establecimiento..] (39:39)

¿Por qué en un establecimiento como el nuestro donde al ejército le está vetado el derecho a la participación política tienen emisoras, si las emisoras son políticas? Entre las emisoras no comerciales, la mayoría son de la fuerza pública y se sostienen con propaganda. El medio es poder y es el maestro: incluso es más eficiente que el maestro real en carne y hueso. Porque como se ha dicho la emisora entra sin que se le abra la puerta. Eso lo convierte en un sujeto que está más allá del bien y del mal y eso lo vuelve como si fuera incuestionable. ¿Pero nuestros medios juegan el mismo papel?

La petición del reconocimiento de la diferencialidad supone que los indígenas (al menos los aliados con el CRIC, que lideran esta propuesta) no quieren que su *sistema* se incluya en el rubro dedicado a los “medios comunitarios”. La articulación de los elementos y relaciones que componen un sistema, responde a ello, a legitimar el factor diferencial holístico que hace apropiado hablar de una política estanca enfocada a un colectivo concreto: el indígena.

Algunos de los hitos argumentales que componen esta diferenciación son:

1. La propiedad colectiva
2. La comunitariedad como principio político y organizativo
3. La legitimidad por origen
4. La visión cosmo-céntrica

5. La legalidad de la autonomía territorial indígena, en Colombia y del derecho a la comunicación, en todo el mundo

Veamos algunos ejemplos de estos discursos legitimadores:

1. La propiedad colectiva

La posesión comunal es una de las formas económicas tradicionales en el Cauca, de la que deriva la minga y que es una característica de las tierras de resguardo, desde sus titulaciones coloniales. De modo que es uno de las fórmulas que se plantean la sostenibilidad de los medios.

P13: Relatoría Comisión Procesos históricos y perspectivas - Comunicación Cerrito Valle.docx - 13:19 [Podemos distinguir entre comun..] (45:45)

¿Cómo entonces nuestros medios logran ser alternativos? Nos seguimos moviendo en la competencia y en la ganancia. Sobre la propiedad sí pretende ser colectiva y se esfuerza por eso. ¿Cómo superar esto? En la comunicación institucional, hay un falso discurso de que le pertenece a la comunidad porque en realidad le sirve es al proyecto político que está de turno en el poder. Una deficiencia importante es que eso se ha analizado poco. ¿Cómo hacer sostenibles nuestros medios? En la comunicación propia como hemos dicho varias veces sí hay un esfuerzo por que la propiedad sea colectiva, la construcción comunitaria, horizontal.

En el cuestionamiento de la sostenibilidad, todavía se está produciendo el debate. No está cerrado un consenso sobre la posibilidad de entrar o no en intercambios comerciales, sobre la posesión de los medios, etcétera. En cualquier caso, no se trata de asumir las normas que rigen para los medios alternativos o institucionales, sino de plantear las soluciones que mejor acompañen a sus procesos.

P206: SISTEMATIZACION MESA I II CUMBRE.doc - 206:2 [ESTRATEGIAS DE PROYECCIÓN DE L..] (93:99)

ESTRATEGIAS DE PROYECCIÓN DE LA COMUNICACIÓN INDÍGENA EN LOS MEDIOS COMERCIALES

Pensar también, en forma empresarial (también, pero no únicamente)... ¿Es posible crear estrategias comerciales con ética? ¿Podríamos pensar en nuestras propias campañas de publicidad, quizás?

Es el caso del canal de televisión de la organización Cotopaxi, en Ecuador (el primero de este tipo que obtuvo licencia para emisión en abierto).

P207: relatoría extendida .doc - 207:3 [Están buscando autofinanciamie..] (148:148)

Estamos buscando autofinanciamiento, también con publicidad, pero intentamos tener por ejemplo una ética clara de cuidado del medio ambiente, no vale cualquier cosa.

2. La comunitariedad en los procesos políticos y organizativos

Como principio orientador de todos los emprendimientos sociales, la comunidad debe aprobar las implementaciones mediáticas, del mismo modo que debe velar por ellas y evaluarlas y es fuente y objeto final de las responsabilidades de los comunicadores. Algo que acerca al Sistema de Comunicación Indígena a los medios comunitarios y sus características.

P14: Sistematizacion_cerrito Valle.docx - 14:36 [En cuanto a la comunicación pr..] (121:121)

<criticizes> 14:35 logramos distinguir entre comu..

[Contenido para cita vinculada "14:35"]

Logramos distinguir entre comunicación comercial y comunicación institucional y propia, caracterizando cada una de esas formas. En relación con el primero, concluimos que una de sus características es que es vertical, privado, tiene como interés la ganancia y su propuesta es la competencia. En cuanto a la segunda, (institucional) definimos que ésta usa un falso discurso de que pertenece a la comunidad, pero en realidad le sirve al proyecto político que está en el poder.

Y en cuanto a la comunicación propia, sus características más importantes es que son comunitarias, buscan ser participativas, colectivas y también buscan responder a las necesidades según el contexto.

El camino iniciado hacia la construcción de una política pública de comunicación –con enfoque diferencial- en Colombia es un *Proyecto Legislativo* que parte de las comunidades una propuesta desde la capacidad normativa que se concede – en sus territorios- a los pueblos.

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:16 [Operativizar la política públi..] (@205-@183)

Debemos operativizar este mandato de una política pública de comunicación. La creamos nosotros, y no el gobierno.

3. La legitimidad de origen

Para la construcción de políticas públicas, se moviliza el discurso de la legitimidad por origen. También para aspectos relacionados con las leyes de comunicación y el proyecto legislativo que se propone...

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:68 [de los pueblos. Hubo u gran si..] (@134-@64)

*María Lastenia Pita: Hay una gran preocupación por parte de algunos comunicadores que conocían un poco a cerca de estas políticas y se le hizo un documento expresándole que no se firmaría (un contrato con el Ministerio para la cesión de equipos y el pago de derechos de autor) **porque estábamos en nuestros territorios** y que por lo tanto habían unos derechos que nos favorecían.*

P 1: A1Dia1_disco0.docx - 1:100 [Espectro Electromagnético. El ..] (102:103)

*Espectro Electromagnético: El gobierno nos está **cobrando unas tarifas grandes para que nosotros emitamos**, nos están cobrando por emitir ondas hertzianas, por poder emitir la información por la radio. Ahora ya venimos presentado la **demanda al gobierno de que nosotros, por derecho propio, no debemos pagar ese impuesto que nos cobra** el gobierno nacional. Les estamos insistiendo, pero toca seguir trabajando en ello.*

P31: parte de relatoría día 2 guadalupe-contenidos.docx - 31:6 [Derecho a la autonomía comunic..] (31:32)

Derecho a la autonomía comunicativa. Estamos partiendo desde los principios milenarios y colectivos, ahí empezó la discusión con la ministra de las tic y el ministerio de cultura. Decimos que como pueblos indígenas no tenemos que pagar el espectro, y nos estamos sosteniendo desde el derecho de ser dueños de tres mundos del territorio.

Existe un discurso que se repite constantemente y es el que afirma “que el estado tiene recursos que nos pertenecen, que tenemos que apropiarnos”. “Nos pertenecen”, son parte de la legitimidad por origen.

La autonomía territorial está desplazando los límites impuestos por el deficiente desarrollo legal, que son los permitidos por el estado.

P202: diario de campo cauca 2012.doc - 202:90 [“Hay dos excepciones por incon..] (516:518)

Abogado Triviño: Hay dos excepciones por inconstitucionalidad: una por no aplicar la obligación de consulta, y otra porque la propiedad es indígena.

Híper-vínculos:

<continued by> 202:89 Estrategia: el espectro electr..

[Contenido para cita vinculada "202:89"]

Estrategia: el espectro electromagnético como un RECURSO NATURAL. La propiedad de los recursos del subsuelo y del aire es del pueblo indígena. Si hubiera que repartir el recurso (petróleo, madera, espectro...) lo tendría que dar y repartir el pueblo indígena. Igual sucede con la órbita geoestacionaria, dice.

P90: MESAS TRABAJO.doc - 90:6 [Tenemos que pedir permiso si q..] (48:48)

*Tenemos que **pedir permiso** si queremos ocupar el aire para una licencia de radio... tenemos que pedir permiso o agua debajo del suelo... un diagnóstico: a partir de ahí empezamos a conceptualizar el territorio.*

Híper-vínculos:

90:4 la tierra queda limitado en el.. <justifies>

*La tierra queda limitado en el espacio físico..., el otro espacio, el que tenemos que conceptualizar, que venimos trabajando en la comunicación es el territorio. Y tenemos que reflexionar sobre los elementos del territorio: el espacio físico, el **aire, el suelo, lo que está por debajo...***

Figura 43: Legitimidad por origen para el reconocimiento de derechos



4. La visión Cosmo-céntrica

Se puede posicionar el argumento anterior en el ámbito territorial –la autonomía sobre un *territorio* que históricamente fue suyo y que ha generado esta confrontación actual por delimitar la “propiedad” (según la ley) de algunos de sus elementos constitutivos: el aire o el subsuelo como los que están hoy en liza-. Pero se produce también en este campo semántico una reelaboración del discurso legitimador: la legitimidad de origen no solo es histórica, sino cultural y cosmo-céntrica. La diferencialidad no la dan los años transcurridos, sino la cosmovisión de los pueblos, la relación “única, original” (según el campo delimitador de la identidad indígena (Downey, 1986 XXX) con la *tierra*.

Híper-vínculos:

31:9 (preguntar a los mayores para... <justifies>

[Contenido para cita vinculada "31:9"]

Debemos preguntar a los mayores para buscar espíritus del espectro, del aire, de los distintos pueblos, “para nosotros pedirles permiso y saberlo”.

P105: comunicado pre-foro.docx - 105:9 [proponer una política pública ..] (7:7)

<supports> 105:7 el enfoque diferencial de la p..

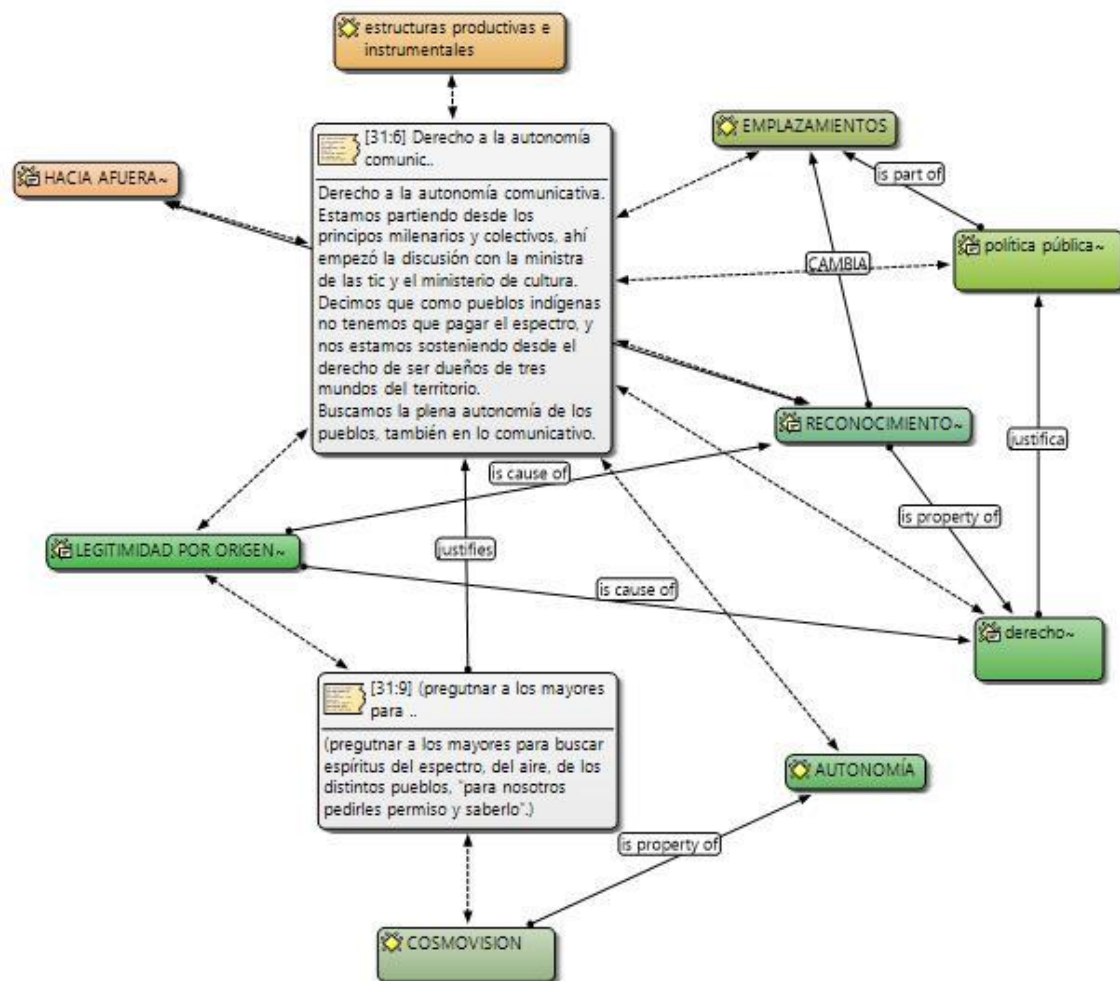
[Contenido para cita vinculada "105:7"]

El enfoque diferencial de la política pública, está planteado desde nuestra cosmovisión, desde nuestra espiritualidad y de cómo vemos la comunicación en nuestro territorio; lo diferencial está en que la comunicación que caminamos en nuestro territorio, con nuestras formas propias de comunicar y con nuestros medios apropiados, responda a nuestros principios políticos, organizativos: unidad tierra cultura y autonomía, pero desde los movimientos y los procesos.

P95: declaración I congreso nacional 2007 mx.pdf - 95:6 [Al legislar en materia de medi..] (4:393-4:713)

Al legislar en materia de medios de comunicación deberán tomarse las medidas necesarias para que en la instalación y operación de medios de comunicación se consideren los derechos territoriales de los pueblos indígenas, entre otras cosas, para evitarla afectación de sus sitios sagrados o rituales.

Figura 44: Legitimidad cosmocéntrica para el reconocimiento de derechos



5. La legalidad de la autonomía territorial indígena, en Colombia y del derecho a la comunicación, en todo el mundo

Y “nos pertenecen”, pero nos han sido arrebatados. Vuelve la comunicación activista, de resistencia, que elabora un discurso de reivindicación anclada en la desigualdad histórica, en la justicia y en el marco de leyes y derechos.

P80: Cassete mesa TIC Cumbre I.docx - 80:18 [Tenemos que recabar toda la in..] (74:74)

Pequeñeces que nos regalan los estados. No podemos aceptar esto...

Proponer una política pública diferencial no es mendigar recursos al gobierno, es exigir nuestro derecho como habitantes ancestrales del territorio.

P40: Roger Rumrill.docx - 40:3 [El mecanismo cree que los esta..] (7:7)

Si el pueblo no exige un derecho, nunca lo va a tener

La adhesión a los derechos reconocidos conlleva una denuncia: las constituciones amparan unos derechos que no se han desarrollado en leyes consecuentes, de modo que los estados “tienen obligaciones” que no han cumplido.

P100: III congreso nacional com indígena mx 2010.docx - 100:2 [4. Que al elaborar la ley, los..] (16:16)

No debemos ser los únicos responsables en la conservación de nuestra cultura, lengua e historia, que prueban nuestra existencia en todo el territorio mexicano

P106: MODOS-DERECHO.docx - 106:1 [“el derecho de los pueblos ind..] (3:3)

“el derecho de los pueblos indígenas a la comunicación e información, como a la libertad de expresión y diseño de sus propias estrategias y medios propios, es un derecho fundamental humano que el Estado Colombiano tiene que garantizar y hacer cumplir. Sólo a través el diálogo, la pluralidad, la inclusión y la consulta a los pueblos indígenas se construyen política públicas, pues así lo reconoce la constitución colombiana y la ley de origen de los pueblos cuando hacen referencia a la libre autodeterminación”

Los motivos de los incumplimientos son variados, pero en uno coinciden la mayoría de los diagnósticos: el reparto de los recursos económicos se produce entre quienes ostentan el poder. Y en última instancia, subyace un racismo que jerarquiza las relaciones (Quijano, Goffman). Los individuos que componen los poderes oligarcas desprecian a los habitantes de sus países, a los indios, a los negros, a los pobres, a los analfabetos... Alberto Acosta hacía esta reflexión sobre la situación en Ecuador.

P48: ALBERTO ACOSTA ECUADOR.doc - 48:1 [la constitución recoge el dere..] (14:16)

P: La constitución recoge el derecho al acceso en igualdad de condiciones a las frecuencias y al espectro radioeléctrico, ¿por qué cuesta tanto plasmarlo en una ley?

R: Porque eso implica afectar poderes existentes, en el espectro radioeléctrico ya hay una lista y tendría que producirse una redistribución, yo estoy de acuerdo. Tendría que ser 30% para los públicos, 30% para los comunitarios 30% para los privados. Si es que está en la constitución..., pero no hay una voluntad de llevarse adelante. Está el antimonopolio, está en los artículos del 16 al 20. Pero es el problema de esta constitución que no cuenta en este momento con la voluntad política para aplicarlo, la constitución les resulta una camisa de fuerza.

Para Franco Gabriel Hernández, también resulta válido el argumento de que la realidad va por delante de la ley, que es un derecho humano que ya se ejerce, desde siempre.

El derecho público es hasta el momento la parte más débil de la comunicación indígena en México por la falta de reglamentación de este derecho. Estamos conscientes que la comunicación indígena es el ejercicio de un derecho establecido como práctica entre los pueblos y comunidades indígenas pero esto no es suficiente. Este derecho debe **quedar reconocido en las leyes** nacionales, para así tener acceso, de manera legítima a los recursos para su ejercicio y desarrollo. (Hernández, 2013: 43)

Y por otro lado los organismos internacionales reconocen el derecho a la comunicación, piden la protección de los pueblos indígenas y de las diversidades culturales y lingüísticas, y apoyan el enfoque diferencial para la aplicación de las políticas públicas (ONU, 2014; Stenou, 2004)

Contra las brechas excluyentes que existen en la Sociedad de la Información, Jesús Martín Barbero señala que el derecho a la comunicación está compuesto por dos dimensiones:

i. “de un lado, el derecho de todas las personas a acceder a la información, pero también a producirla, y a que por ende exista un **flujo equilibrado de información**;

ii. y de otro lado, el derecho de todas las personas a acceder al conocimiento, pero también a participar en su producción, y a que por ende exista una **comunicación pública del conocimiento**” (Rincón et.al, 2007: 35-36)

Con estos mimbres, este es un discurso que convoca. Se considera posible, con todos estos argumentos, llegar a consolidar una posición común sobre el derecho con enfoque diferencial de la comunicación de los pueblos indígenas.

P87: ECUATORIANO.doc - 87:1 [PROPUESTA en el que se pueda L.] (6:9)

Híper-vínculos:

89:2 un discurso posible. Un discurs.. <supports>

[Contenido para cita vinculada "89:2"]

Un discurso posible. Un discurso universal

PROPUESTA en la que se pueda literalmente generar un proyecto de políticas públicas con carácter de colectivo para los países que integran el Abya Yala,

Somos colectivos, y es posible y se podría generar en nuestros países.

Finalmente, estos discursos legitimadores se han ido construyendo progresivamente, unos se priorizan históricamente por delante de otros, pero en última instancia no se contradicen entre sí, sino que se articulan de forma pragmática, en paralelo o en sincronía, según el momento o la oportunidad: es un *derecho legítimo que se ejerce, pero de forma diferencial, según la cosmovisión de los pueblos y en función de las necesidades de la comunidad.*

P64: entrevista vicente.rtf - 64:2 [queremos fortalecer nuestra id..] (9:9)

Queremos fortalecer nuestra identidad, recuperar la democracia en los medios, y empezamos por la legitimidad del territorio. En cuanto a la comunicación, significa que somos dueños del suelo, subsuelo y aire. Tenemos autonomía sobre estos espacios para generar nuestros medios., La Comunicación es un derecho legítimo de cualquier ser y pueblo, está en todos los convenios y tratados.

P63: entrevista vicente-foro.doc - 63:16 [Nosotros queremos posicionar e..] (10:10)

Nosotros queremos posicionar el tema de comunicación como algo nuestro, algo milenario, identitario, cultural, lingüístico y las otras expresiones de modos y formas de comunicación propia; y esto se da en la medida que la comunicación no es una necesidad, sino un derecho: derecho a libertad de expresión y el derecho de la comunicación.

En resumen, para conseguir el reconocimiento de su propio sistema, la comunicación asume una *función legitimadora*. Por un lado, visibilizando una realidad existente; una política de hechos consumados y por otro, elaborando un discurso que lo justifique. Graciela Bolaños se refería en una de las Mingas al ejemplo del Sistema de Educación Intercultural Propio.

P34: transcript mesas cajibío.docx - 34:20 [Ustedes creen que ese cambio d..] (60:60)

¿Ustedes creen que ese cambio de educación propia es cualquier cosa? Ha sido un proceso fortísimo que el estado ha querido desbaratar, pero tan sólido que al final el estado ha tenido que reconocer un sistema.

En este sentido, la inauguración en 2014 del Título de Grado en Comunicación Propia Intercultural en la UAIIN es un insumo más –un hecho consumado más- que se añade al vasto catálogo de **motivos que justifican la demanda indígena de una política pública que les tenga en cuenta.**

Este es un discurso que estaría cerca de poder convertirse en marco de referencia para otros movimientos en un buen número de países, que también pueden exigir cambios en una legislación obsoleta en relación con la filosofía pluricultural asentada en la mayoría de las Constituciones de Latinoamérica. Aún no se aprecia, pero podría darse una dinámica de alianzas que pospusieran la diferencialidad, en pro de concitar un marco de acción colectiva común con otros sectores para construir una Ley Orgánica de Comunicación que responda a sus necesidades:

P71: José Ignacio LÓPEZ VIGIL.doc - 71:17 [Pelear por medios pluralistas ..] (134:134)

Pelear por medios pluralistas es utópico, los medios nunca van a ser pluralistas. Lo que tenemos que luchar es por pluralidad de medios. El día que tengas una distribución repartida tripartita, el día que tengas 300 emisoras en manos de la sociedad civil, deja que los privados sigan mintiendo y dirigiendo sus cosas. No voy a luchar que los medios privados sean independientes, sino para que la sociedad civil tenga medios gestionados por ella con los que se contrapesen esa podredumbre de los medios.

Y que esas alianzas pudieran ponerse de acuerdo para repartir proporcionalmente las cuotas de acceso:

**71:6 Aquí el 17% sería absurdo porq.. <COMPARA>
[Contenido para cita vinculada "71:6"]**

Aquí (En Ecuador) un 17% como en Bolivia, sería absurdo porque no hay un caudal de organización indígena capaz de ocuparse de eso. Pero bastaría con que el 33 o 34% se reservará para toda la sociedad civil: indígenas mujeres etc. ¡Mientras que en Guatemala habría que darle el cuadro completo...!

Esto en cuanto al posicionamiento de un Sistema Propio de Comunicación reconocido y protegido por la legislación nacional e internacional. Pero este emplazamiento metacomunicativo se persigue para que contribuya, como todos los

demás sistemas, a la mejora de los pueblos en su posición de poder con respecto de la sociedad, a revertir la situación histórica de dominación a la que han estado sometidos y a gestionar su propio futuro. La estrategia comunicativa *es* un poder y *busca* el poder (para). Un término, poder, aún en reelaboración.

P51: ENTR JORGE CABALLERO.docx - 51:13 [LA DISCUSIÓN FRENTE A PODER Y ..] (26:26)

*En la discusión frente a poder y autonomía...: el poder por lo regular se ejerce frente a alguien, y la autonomía la ejercen algunos. Yo prefiero la búsqueda de autonomías antes que la búsqueda del poder, porque las búsquedas de poder nos han llevado a situaciones muy complicadas de confrontación. A veces innecesarias. La **autonomía** no busca pelear, sino ver **cómo ponerse de acuerdo la comunidad para proyectar la vida**. Me parece que **uno de los problemas del poder es que alguien tiene que ser sometido**.*

*Poder para mejorar la posición negociadora en la relación de poder, poder para revertir las representaciones, para liderar otros procesos, poder para mantener las fronteras identitarias y garantizar la pervivencia física y cultural de los pueblos, y poder para desarrollar los proyectos contruidos por esos mismos pueblos -o lo que es lo mismo: *para avanzar en la libre determinación*-. La espiral se retuerce devolviendo una realidad transformada. Rescatamos esa figura de la doble espiral cuyos puntos de partida y llegada son el mismo núcleo, pero re-emplazado: es la comunidad, que ha evolucionado en el camino.*

Este es el testamento del Buen Vivir: el trabajo para la sublimación de las condiciones de vida de todos.

c. La identidad-proyecto: El nuevo país y la comunicación para el Buen Vivir

La forma identitaria del movimiento indígena caucano, tomando la perspectiva sobre la interculturalidad (en cuanto a relación de poder) de Manuel Castells, se adscribe a una “identidad proyecto”, desde el momento en que su principio orientador básico es el “acompañamiento y protección de los Planes de Vida”. Si para ello se generan acciones de resistencia, no significa que su identidad lo sea. Sin duda las

amenazas a los pueblos indígenas (recordemos que hay 32 en riesgo de extinción, 64 según las cifras de la ONIC, y eso solo en Colombia) podrían llevar a pensar en una “identidad de resistencia” que requiere fortalecer sus fronteras frente a una situación de confrontación que existe y es real. Pero, en este estudio de caso, los 40 años de organización y la interacción con pueblos vecinos y aliados dibuja hoy una frontera suficientemente delimitada, que bulle en el interior y no se limita a protegerse: también quiere crecer. Y quiere hacerlo en base a las capacidades que la Constitución les arroga como autoridades territoriales, con capacidad legislativa, con posibilidad de interlocutar con el Estado y plantearle proyectos nuevos.

P66: FELICIANO VALENCIA.docx - 66:6 [nos toca una tarea muy grande,...] (44:44)

*Nos toca una tarea muy grande, ya nos toca tomar la iniciativa en el ejercicio legislativo, eso sí, **fortaleciendo lo que ya tenemos y ayudando a otras regiones** del país a que hagan su ejercicio legislativo. **Construir país** no es para 50 años, creo que tenemos que ser más rápidos en este caminar, y estamos pensando en un país ya a corto plazo, porque si les damos más oportunidad a estos que están desbaratando el país y a la Madre Tierra, ¿qué le vamos a dejar a nuestra descendencia?*

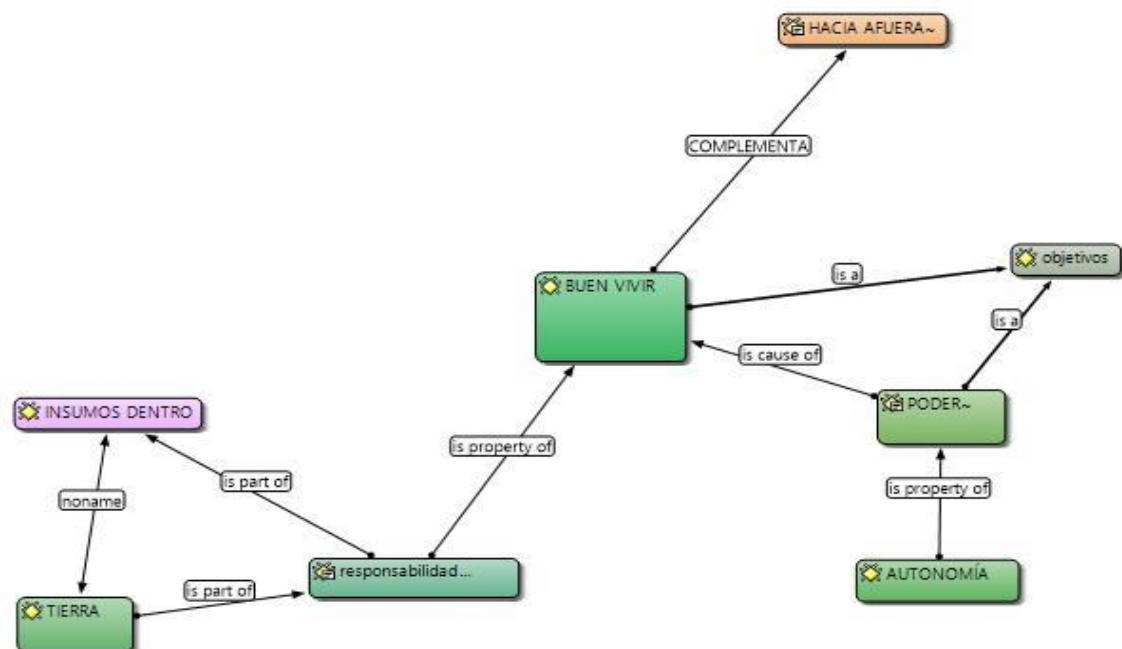
Hay que romper las normas legislativas que no le permiten al pueblo tener sus propias autonomías. Y situarnos en la legitimidad para ver cómo vamos a hacer válidos los instrumentos legislativos que vamos a construir en las regiones.

Una de las formas en las que parecía más claro desarrollar estos planteamientos es la vía representativa de la política del Estado-nación. Como se ha visto al repasar la historia organizativa en el Cauca, existe una importante reticencia a la política de tipo electoralista. Sin embargo, en las últimas elecciones nacionales, una parte del CRIC constituyó un partido político, que alcanzó representatividad en las instituciones del Estado. No ha transcurrido el tiempo suficiente para evaluarlo, pero, según lo observado en años precedentes, no sería sorprendente que las comunidades negaran su apoyo al nuevo partido. El tiempo lo dirá.

En cualquier caso, al margen de la política, el Sistema de Comunicación Indígena tiene como objetivo mejorar los Planes de Vida (el desarrollo, en términos occidentales) de los pueblos, y contribuir al Buen Vivir. Es este un tema clave que se repite y su campo semántico se reformula con más insistencia conforme pasan los años: “La Comunicación indígena para transformar el mundo”

Según lo expuesto hasta aquí, se podría estar hablando de Comunicación para el Cambio Social. Sin embargo, la interacción es constructiva y no se detiene, evoluciona de unas a otras formas, y el nuevo paradigma tiene que ver con una sublimación de esas espirales virtuosas a las que tiende la epistemología indígena andina: el Buen Vivir⁴¹⁷. Hay pueblos como el del Cauca que tienen ciertas prioridades acuciantes, como sobrevivir físicamente, enclavados en una zona de conflicto bélico, pero incluso aquí la tendencia intelectual es de PROYECTO: de consolidación de los planes de vida que inspiren al resto de la sociedad, de aporte de los conocimientos y filosofías indígenas para una mejor convivencia de toda la sociedad.

Figura 46: Poder para el Buen Vivir - Aspiración para toda la sociedad.



⁴¹⁷ Esta investigación se ha desarrollado, recordamos, entre 2010 y 2014. En el primer año, el hito fue el desarrollo de la I Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala. La presencia de 2.000 comunicadores de todos los países del continente supuso un gran intercambio de conocimientos, experiencias, aspiraciones. En colectivo, se inició un camino de crecimiento intelectual y pragmático. Los primeros atisbos de ese discurso sobre el paradigma andino del Buen Vivir, más arraigado en esa fecha en pueblos de Bolivia y Ecuador, instaló una semilla que se fue regando en los distintos espacios de reflexión, entre ellos, las Mingas de Pensamiento para el programa formativo en Comunicación Propia en el Cauca. Y las flores empezaron a brotar en la II Cumbre Continental, en México, ya con un discurso más denso sobre la aportación de los pueblos indígenas al conjunto de la sociedad, anclado en la relación con la naturaleza como insumo original.

Así lo asumen intelectuales de distintos países. En Ecuador, el director de la universidad Amawtay Wasi observa las similitudes entre regiones. Fernando Sarango: “El proyecto de los pueblos indígenas es el buen vivir, el gran horizonte. La tierra sin mal... diferentes traducciones que van hacia lo mismo, es el proyecto de vida, como dicen en Colombia”. (*Entrevista personal, Quito, julio de 2011*)

Un proyecto de vida más allá de las ideologías políticas, según el mexicano Franco Gabriel: “Para construir el desarrollo desde los pueblos esta comunicación ha de ser propositiva, que no copie al capitalismo ni al socialismo, que construya el Buen Vivir” (*exposición Mesa I, II Cumbre Continental... 2013*), y que se confronta con la idea del desarrollo, como afirman los investigadores Eduardo Gudynas (de Uruguay) o Alberto Acosta (de Ecuador). “En ese el buen vivir –dice Acosta- se busca echar abajo la lógica del progreso productivista, totalmente dominante en la actualidad, que nos hace creer que para vivir bien hay que tener más. Es un cuestionamiento de la lógica materialista, el porvenir no es una alternativa *de* desarrollo sino una alternativa *al* desarrollo, disuelve el concepto tradicional de desarrollo y de progreso, queda en entredicho con la lógica del Buen Vivir”. (*Entrevista, julio de 2011*)

Una proyección integral que algunas constituciones y algunas políticas nacionales han intentado reproducir. Según Sarango, aún con escaso éxito debido sobre todo a una lógica que responde a la competición, en vez de a la cooperación:

Incorporan el término, el nombre, la categoría filosófica de *sumak kawsay*, pero es que eso es muchísimo. Algunos dicen que es un nuevo paradigma, frente al paradigma de desarrollo. Sí es una nueva propuesta. Pero no saben qué quiere decir. *Sumak kawsay* está mal traducido como buen vivir. Pero era a lo que van nuestros pueblos, era una aspiración, era lo máximo, es vivir lo sublime, los incas casi lo vivieron. No luchamos como individuos sino como comunidades, qué lindo es eso, pensar en toda la comunidad. (op.cit.)

Para el mapuche Kvrvf Nawel, todas esas “modas” se caracterizan por la falta de sustratos ideológicos⁴¹⁸.

⁴¹⁸ Informativo CLACPI, 22 julio, 2015. <https://goo.gl/dLSJwh>

En muchos lugares hay un florecimiento de las culturas originarias en distintos aspectos: vestimentos, idiomas, formas de relacionarse con la naturaleza... Ojo, en muchos lados estas situaciones se han vuelto moda, y como toda moda, se termina. Pero hay una necesidad de los países que necesitan una guía para retomar esa conexión con la naturaleza y con el territorio que nos habla a diario.

Hay motivos que explican la expansión y la adhesión con ese nuevo paradigma:

El “extractivismo obsceno” (Rumrill, Gudynas)⁴¹⁹, sumado al marco de referencia del ecologismo y a la coyuntura actual en materia medioambiental (el fracaso, en general, de los Objetivos de Desarrollo del Milenio y la proyección de su reemplazo; la terminación del Protocolo de Kioto –como papel mojado- y la negociación de un nuevo marco, etcétera) han hecho, según el peruano Roger Rumrill, que se introduzca “esta utopía, este nuevo paradigma”: “la utopía indígena es la opción del siglo XXI. Propone la ruptura del sistema capitalista, sobre todo a partir de su visión de la naturaleza: esta no es un insumo, es reciprocidad”.

“El mundialismo” (la globalización) provoca, según Varela (2001) una “pérdida de sentido de *lugar*, de hogar en sentido ontológico, constitutivo del ser humano, de vivir *en* un lugar”. Lleva a cierto nihilismo, dice el autor y para contrarrestar su influencia Varela propone crear un pensamiento “que devuelva puntos de anclaje, que devuelva a un lugar no parroquial, sino capaz de una visión global y que recupere las raíces de dónde uno está”. Los principios éticos que implica el Buen Vivir y su proyección universalista se corresponden: como los quechua “Ama sua, Ama llulla, Ama qhella” (los lineamientos morales “no robar, no mentir, no ser ocioso”), complementados “con la eliminación del racismo y toda forma de discriminación, el

⁴¹⁹ Los mapeos adjuntos en los anexos dan cuenta de la expansión de las solicitudes extractivistas en Colombia o Perú. Pero también los países con gobiernos no conservadores están viendo crecer en número e intensidad los conflictos sociales derivados de las actividades extractivas- Según Eduardo Gudynas, no hay gobierno en América Latina que no sea extractivista, incluso aquellos que tienen constituciones que han avanzado en derechos de la Naturaleza están conviviendo con políticas extractivistas, “bien contradictorias” (conversatorio Plataforma 2015, Gudynas 2015).

neocolonialismo, eliminar las conductas de patriarcales, hacia la recuperación de nuestra tierra y territorio para una participación de todos los habitantes.” (Efraín Gutiérrez, exposición en Oaxaca, octubre de 2013)

Los “valores indígenas” son locales, propugnan “redescubrir la experiencia vivida, para desde allí, poder globalizarse” (Varela, 2011, citando a Nishida) y conllevan un “reencantamiento de la vida espiritual”.

Otro factor son los procesos de reetnificación, innegables en toda América Latina: la incorporación de paradigmas indígenas en las políticas nacionales responde a esta tendencia. Según se debatía en la primera I Cumbre Continental de Comunicación Indígena en Colombia, el empoderamiento conlleva una nueva responsabilidad.

P80: Cassete mesa TIC Cumbre I.docx - 80:22 [lengua propia y contenidos pro..] (84:85)
Híper-vínculos:

Hay que fortalecer la lengua propia y los contenidos propios. Y hay que comunicar todos los nuevos mundos posibles.

<expands> 80:21 la construcción de nuevas iden..

[Contenido para cita vinculada "80:21"]

La construcción de nuevas identidades va a exigir una nueva posición cultural DIFERENTE a la de sólo resistencia.

Esta última intervención alude a planteamientos que miran al futuro, y de ellos surgen los debates sobre esa “nueva posición cultural”. Se están fijando en el espacio simbólico andino el Buen Vivir y el bio/cosmo-centrismo como anclas de ese reemplazamiento. En la actualidad, la figura política asociada con el Buen Vivir es el modelo de la Pluriculturalidad, o plurinacionalidad, que aparece como un constructo cultural, social y legislativo capaz de dar cabida a estos planteamientos. “Se trata de un contrato social que, si bien, nace desde el mundo indígena, busca construir sociedades a partir de la diversidad de género, sexo, religiones, culturas, edades, etnias, etc. que las componen, buscando paralelamente, superar formas históricas de dominación como la nación, la colonización y el patriarcado”, según el documento de propuesta del Parlamento Internacional “Comunicación, Descolonización y Plurinacionalidad en América Latina” (Santiago de Chile, 2013).

También en las mingas de Colombia se reprodujo esta aspiración de aporte de una filosofía propia para mejorar las relaciones interculturales y ecológicas y, habiendo consensuado un diagnóstico de discrepancia respecto de la realidad que se vive en el país, se orienta a construir un cambio integral⁴²⁰.

P14: Sistematizacion_cerrito Valle.docx - 14:1 [necesidad de generar otra prop..] (14:14)

Tenemos la necesidad de generar otra propuesta de país.

P58: ENTREVISTA FREDDY PAPAMIJA.docx - 58:4 [es muy importante que conozcam..] (11:11)

Es muy importante que conozcamos las dos cosas (lo de adentro y lo de fuera). Porque es un paralelo, para mirar qué es lo bueno de acá y de acá, y tal vez desde lo indígena podamos aportar lo de afuera.

P70: JORGE ARIAS.docx - 70:1 [el sueño es la “nueva Colombia..] (4:4)

El sueño es la “nueva Colombia”

P76: RAFAEL COICUÉ .docx - 76:2 [solos no podemos. Agenda común..] (23:23)

*Solos no podemos. Agenda común de lucha y resistencia social en Colombia, para ir **construyendo un proyecto de país**, una nueva forma de gobierno y de legislar, de tener un proyecto de vida digno para todos.*

P103: PROPUESTA DE PAÍS PARA UNA VIDA DIGNA.docx - 103:5 [VIDEO: PROPUESTA DE PAÍS PARA ..] (1:19)

...con los otros, que tienen otra manera de aprender y pensar, a partir del reconocimiento, construir con ellos.

Otra posibilidad es la contribución a la paz, desde la comunicación indígena, con un mensaje que se rebela ante el estigma. Avelina Pancho: “No somos terroristas ni guerrilleros, no estamos debilitando a su gobierno. Queremos unir esfuerzos para conseguir la paz para todos en Colombia”.

P202: diario de campo cauca 2012.doc - 202:75 [Queremos aportar algo al derec..] (319:319)

⁴²⁰ Aunque aún no adscrito a propuestas concretas: cambios constitucionales, representativos, legislativos. Las propuestas que se están originando tienen su espacio en las mesas de concertación, en la que son escasos los ejemplos de colaboración con otros colectivos –algo que sí sucede en las propuestas de paz, por ejemplo-

Queremos aportar algo al derecho a la paz que tenemos todos. Los indígenas aportan a Latinoamérica valores muy importantes que garantizan la vida digna.

La Responsabilidad Ecosocial

Si apenas hay propuestas en el plano de las instituciones nacionales, sí se encuentran en el terreno conceptual y conductual. Se trataría de comenzar por multiplicar en la sociedad un valor principal para el objetivo del Buen Vivir, que es la comprensión, y desarrollo, de una “responsabilidad ecosocial”.

La relación entre el hombre y la naturaleza y la protección de esta es una responsabilidad básica que se arrojan como pueblos originarios. Para ello, desde las propias comunidades se tratará de revitalizar la comunicación con la naturaleza, en cuanto a interacción ética (ecología, medio ambiente, soberanía alimentaria...) y en cuanto a la simbología comunicativa (ritual y vínculo espiritual)

P91: TUPAC RELATORES Y TUPAC 5'10''.doc - 91:3 [Han sido siglos y siglos pero ..] (17:18)

Han sido siglos y siglos pero para nosotros ya no son, porque no somos seguidores de los siglos, somos contadores de los cielos y ahora..., las llamas de un fuego sagrado, a su lado la tierra, a su lado el viento.

Nos hace sentir responsables de ser lo que somos. Somos responsables con la madre tierra. Somos también responsables con la bendita mar. Y el fuego de vientos, y el viento de fuegos nos hacen sentir lo que nosotros en un momento hemos creado para cumplir.

- **Adentro**, conlleva el *fortalecimiento de epistemologías propias* y de sus usos y costumbres, lo que implica reforzar el vínculo identitario y sus diacríticos culturales

P14: Sistematizacion_cerrito Valle.docx - 14:39 [¿Qué condiciones de vida estam..] (126:130)

¿Qué condiciones de vida estamos generando para que la madre tierra este protegida y mantenga una comunicación adecuada con los pueblos?

- *Fortalecimiento de los rituales y la espiritualidad.*

- *Campañas por medio de las emisoras de comunicación con el objetivo de concientizar las comunidades.*
 - *Recorridos por los territorios con los jóvenes y la comunidad en general identificando los diferentes sitios sagrados.*
 - *Recordar la memoria histórica de los mayores y el territorio (conciencia)*
- **Afuera**, conlleva una *cesión de conocimiento*, la cooperación entendida como un aporte que se da a la sociedad, con vistas a construir una mejor relación con la Naturaleza, promover su defensa y avanzar en los Derechos de la Madre Tierra.

¿Cómo se hace?: por ejemplo, comenzando desde dentro, recuperando esa relación con la naturaleza, y luego difundiendo una representación de esa relación.

Y supone plantear una relación diferente en cuanto a las posiciones sociales: una ciudadanía universal. En toda esta nueva propuesta de relaciones interculturales, los indígenas plantean una nueva posición como ciudadanos, pero con una reformulación del campo semántico de la ciudadanía, que incluya las lógicas comunitarias -comunero... perteneciente...- y contemple la ruralidad, la Pachamama como espacio, también, para las interacciones que configuran la ciudadanía. Se mantiene el término “ciudadano universal” porque es la construcción más fácil de comprender por todos, pero con la recomendación de resignificar el término.

Figura 47: La Responsabilidad Ecosocial. Insumos y orientaciones para el Buen Vivir.



Los ancianos, médicos tradicionales, chamanes, las tachi-nawê y las machi, los palabreros y tantas otras figuras integrantes de las sociedades indígenas desde que hay memoria, mediadores entre el ámbito natural, el humano, y aquel que organiza la existencia y que cada uno expresa a su manera, ellos son parte fundamental del sistema de comunicación indígena y una fuente inagotable de justificación de la diferencialidad del mismo. La sociedad del conocimiento en occidente está empezando a conocer más ejemplos y a valorarlos⁴²¹. Sus aportes a las sociedades pueden ser revolucionarios (e históricamente lo han sido, como saben por ejemplo todos los etnobotánicos, agrónomos, antropólogos...), pero la cesión de conocimientos debe ir en ambos sentidos... El principio de complementariedad en la construcción del conocimiento intercultural implica diálogo e interacción, bidireccional (Ampuero, 2012). Este paradigma del Buen Vivir es un ejemplo definitivo de la actitud cooperadora,

⁴²¹ Los reconocimientos son diversos: por ejemplo, la Protección de la UNESCO al sistema de comunicación de los Palabreros Wayúu como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad, o la creación del Consejo Internacional de las 13 Abuelas Indígenas.

generalizada en múltiples pueblos indígenas. El hecho de defender posiciones diferenciales no puede significar su exclusión de las capacidades occidentales para construir conocimiento relevante para la interculturalidad con equidad.

Por su larga historia, por los conocimientos que han aportado, por la aspiración a la armonía integral; el discurso ecosocial se sitúa como la estrategia comunicativa del futuro inmediato de los pueblos indígenas, y contiene los elementos adecuados para constituir un marco de referencia con el que se puedan alinear otros movimientos sociales.

Ya se cierne, de hecho, una consecuencia práctica de este paradigma del Buen Vivir: el desarrollo argumentativo para la demanda de la Declaración de Derechos de la Naturaleza⁴²². Todavía, desde ámbitos externos al mundo indígena, aunque con muchos de sus aportes.

P48: ENTR. ALBERTO ACOSTA ECUADOR.doc - 48:5 [estamos comenzando a pensar en..] (42:42)

Estamos comenzando a pensar en un proceso de cambio civilizatorio, hablar de buen vivir no es hablar de la visión tradicional de progreso en su vertiente productivista, no está viendo al ser humano como explotador de la naturaleza, es un paso de una visión antropocéntrico a una visión biocéntrica, implica procesos de transición en plural. Pero para ponernos a avanzar en esa dirección tenemos que ponernos los zapatos del sistema dominante en la actualidad, vamos a trabajar con muchos de esos indicadores, con conceptos y categorías de este sistema para construir algo diferente.

[Contenido para cita vinculada "48:9"]

P: ¿En este proceso tienen alguna relevancia los pueblos indígenas?

R: Total, ellos son quienes plantean el reencuentro con la naturaleza, quienes hablan de la Pachamama

⁴²² Quienes la están impulsando tienen la esperanza de que Bolivia sea pionera en su reconocimiento. Dado el neoextractivismo registrado en toda América (con cambios sobre el sistema usual de extractivismo, con la justificación de realizar ajustes sociales, pero con similar permisividad en el uso de la tierra), no aprecian otras posibilidades. Bolivia contempló un proyecto de ley de la Pachamama, pero con un discurso no muy categórico. En 2010, el gobierno de Morales acogió la Cumbre de la Tierra en Cochabamba y emitió una declaración de los derechos de la Pachamama. Pero con escasa capacidad de cristalización en la práctica.

Una petición nada fácil. Desde la modernidad, el hombre ha asumido el control de la naturaleza y su explotación. Inicios de los 90, la expansión inédita de la actividad extractiva coincide con la masificación de políticas del Consenso de Washington de indiferenciación de las economías, flexibilización de las relaciones sociales, ampliación de la liberalización económica y marcos legislativos e ideológicos homogéneos en la región. Ha costado mucho construir este entramado de estructuras e instituciones que permiten la riqueza y el crecimiento gracias a la explotación de los recursos, de modo que cualquier quiebre en beneficio de la protección de la naturaleza supondría un riesgo para la situación de amplias clases dominantes.

P48: ENTR. ALBERTO ACOSTA ECUADOR.doc - 48:5 [estamos comenzando a pensar en..]

La idea de los derechos de la naturaleza es revolucionaria, y naturalmente hay muchas resistencias. Los primeros que se oponen son los juristas tradicionales por la discusión del sujeto de derechos... Nosotros hicimos un intento sin mucho éxito, contra la British petróleo por el vertido del golfo de México. No nos aceptaron el planteamiento. Ahora tratamos de rehacer el documento para presentarlo al tribunal constitucional. En los procesos se avanza y se retrocede pero no se rompe... la tendencia a largo plazo es un proceso emancipador.

Este desplazamiento es una cuestión de supervivencia del ser humano, la responsabilidad ecosocial es, según el común decir de los pueblos, la única vía para la permanencia del hombre junto a una naturaleza que, si no se reencuentra con la especie, lo expulsará. Hay una expresión kichwa: “Pacha mama ya kutchka”: “La Naturaleza misma obligará al humano a ser natural”

De ahí la responsabilidad de quienes se consideran eslabones entre los ancestros y las generaciones futuras, que les obliga a proteger el territorio para quienes lleguen después.

P50: EDWIN ALFONSO TRUQUER JOVEN.docx - 50:5 [Mandato: el territorio, cómo v..] (11:11)

Mandato: el territorio, cómo valorarlo y protegerlo mejor. También como organizarnos. Cómo quedarnos en el territorio, no tener que salir de la madre tierra, cuidarla. No nos lo podemos dejar quitar, porque es lo que siempre nos ha pertenecido milenariamente. Es dónde van a nacer nuestros hijos también.

7.6. CONSTATAIONES PRÁCTICAS. APLICACIONES DE LA REFLEXIÓN

Praxis-Reflexión-Praxis es la dinámica que caracteriza estos procesos investigados. Los diagnósticos de la realidad llevan a una reflexión en busca de soluciones contextualizadas, que se ponen a prueba de nuevo en la práctica. Veamos cómo esos principios, definiciones y objetivos funcionales se movilizan en cambios discursivos, en soluciones mediante la interacción y en experiencias comunicativas.

7.6.1. Estrategias comunicativas. Plano discursivo.

i. Renombramiento descolonizador

Como se apuntó al inicio de este capítulo, la dinámica constante de revisión de la praxis lleva a una –también constante– resignificación teórica, que queda plasmada en el nivel referencial/discursivo. Los renombramientos de los conceptos tienen una función de “concienciación” muy destacada tanto en la estrategia de la organización, en tanto legitimadores de la acción, como en el plano comunicativo y simbólico, pues generan una rápida asociación valorativa. Al igual que hacen todos los movimientos sociales, también el indígena dramatiza su discurso y elabora una retórica que se integrará como parte del marco de motivación necesario para la acción colectiva.

Si bien puede parecer que pierden su significado a fuerza de repetirlos, los términos “reinventados” tienen detrás un proceso de adscripción semiótica que se instala en el acervo colectivo y lleva a una identificación que acaba siendo instintiva⁴²³.

⁴²³ La producción discursiva se inscribe en un contexto histórico, en un cronotopo concreto con unas relaciones interculturales y de poder específicas y a ello aluden, y obedecen, las asociaciones semánticas y las formas retóricas que se utilizan. Pero, al mismo tiempo, hemos podido observar cómo la organización dota de un discurso único a los comunicadores y colaboradores. Como decimos, alberga unas metas más altas, pero en ocasiones se reproduce de forma acrítica, lo que puede anquilosar las

La repetición genera además una mimesis externa, y sus expresiones calarán en la sociedad dominante, variando la opinión pública, o serán neutralizadas por otras retóricas elaboradas desde los núcleos de poder. En todo caso, su misión principal, según distintos pueblos indígenas, es la “descolonización del pensamiento”, una figura retórica del siglo pasado, que también se ha renombrado: **“Liberar la palabra”**.

P14: Sistematización_cerrito Valle.docx - 14:8 [“del silencio a la palabra” es..] (23:23)

“Del silencio a la palabra” es la consigna de nuestro programa, partiendo de la necesidad de los contextos.

P 7: 2-Sistematización_Bodega Alta.docx - 7:58 [Debemos manejar la terminología..] (186:186)

Debemos manejar la terminología de las palabras desde nuestra comunicación propia, para tener coherencia desde el concepto “caminando la palabra de nuestros mayores”. Es el accionar de nuestra palabra.

P11: Sistematización_comunicación propia-1.0.pdf - 11:10 [Estilo: como tratamos de artic..] (@135-@120)

“Estilo”, significa cómo tratamos de articular lo nuestro con lo externo

P72: Manuel rozental.docx - 72:1 [ese tejido más amplio que empi..] (7:7)

Ese tejido más amplio que empieza a salir a partir de la escuela, que no se limita al tejido de comunicación de la ACIN, sino que tejer comunicación para la verdad y la vida

P203: DIARIO DE CAMPO.docx - 203:2 [Revisamos una cartilla de los ..] (52:52)

Revisamos una cartilla de los 90 en la que se habla de los Proyectos de Desarrollo del CRIC. Llama la atención el título, pues “desarrollo” es un término extinguido en la retórica de muchos organismos indígenas, que en Colombia hablan de Proyectos de Vida.

La *palabra liberada* genera además una adscripción de tipo conductual, pues intercala la valoración positiva o negativa de determinadas conductas. “Caminar la palabra” y “actuar/accionar la palabra”, incitan a la acción, a la movilización. Tal vez una de las razones del éxito de este movimiento, que ha sido capaz de llevar a las

posibilidades creativas de pueblos con tan ricas lenguas, cosmovisiones, epistemologías y tipos de pensamiento.

carreteras a miles de personas con o sin adscripción étnica. “Vivenciar la cultura” guarda relación también con la praxis, con el ejercicio vivo de la tradición y la ritualidad, de modo que no queden anquilosadas las prácticas culturales en un museo. La dinamización cultural pasa así por la estrategia comunicativa.

Uno de los últimos ejemplos de renombramientos es el que se está asignando a las antes llamadas “recuperaciones” de tierras. Este término alude inmediatamente a una acción que revierte una pérdida (o un robo): la tierra había sido usurpada y ahora se recupera. Sin embargo, en consonancia con el cambio de enfoque identitario que parece estarse produciendo, este concepto se generalizó en una época de “de resistencia” (Castells, 1997). En todo el Cauca existe un problema de tierras: una generación de jóvenes está viviendo sin parcelas, según el diagnóstico del CRIC, lo que ha llevado a las comunidades a presionar para que volvieran las paralizadas recuperaciones. Además, casi la totalidad de sus tierras son espacios naturales protegidos, no aptos para labores del campo, y la violencia que se ceba con esta región deja inservibles miles de hectáreas minadas, en paso de guerrillas o narcotraficantes, o contaminadas por distintas causas externas. Se volvió viral la expresión “Defender el territorio” durante el proceso de las Mingas de Pensamiento, sobre todo en los momentos de movilización activa para echar a actores armados de las zonas civiles (donde lo que había que defender con urgencia era la vida) y de los parajes naturales de control indígena. Pero en el Cauca, la organización indígena está virando a una “identidad proyecto”, y coherentemente se está introduciendo en esta fase una nueva figura que ya no alude a la injusticia cometida sobre un pueblo, sino sobre el mayor bien de la humanidad entera. Se llama a la responsabilidad ecológica como fuente de legitimidad, y en consecuencia surge la expresión: es la “Liberación de la Madre Tierra”.

Este cambio en la construcción léxica parece incluir otro cambio de estrategia de legitimación: el paso que va desde el uso de la legalidad, la política, las estructuras negociadas entre las sociedades (estado-pueblos indígenas) que llevaron a consensuar la “autonomía territorial” y los “derechos de los pueblos”, hacia una demanda de corte ecológico y justificación mística biocéntrica: la tierra como bien supremo, que está por encima del “contrato social”.

Las reconceptualizaciones tiene que ver con la nueva asunción de una realidad hasta hace poco oculta incluso para los propios indígenas: la conciencia de tener una voz propia. La voz indígena es mayor de edad, tienen pleno “derecho a la palabra”.

Ahora se usa para oponerse a la representación que se les ha asignado y construir un nuevo relato de sí. Una explicación que expondrán y defenderán comunicativamente en sus comunidades y ante la sociedad dominante. Como afirma Mary Louis Pratt (recogida por Reguillo, 2002),

A los pueblos subyugados les resulta difícil controlar lo que emana de la cultura dominante, pero siempre pueden determinar, en grados diversos, lo que absorberán y para qué lo usarán. En su análisis sobre el contacto entre las metrópolis imperiales y las periferias a través de la literatura de viajes, Pratt propone el concepto de **autoetnografía** para referirse a los casos en los que los sujetos colonizados se proponen representarse a sí mismos y señala: «si los textos etnográficos son un medio por el que los europeos representan ante ellos mismos a sus (usualmente sometidos) *otros*, los textos autoetnográficos son aquéllos que los otros construyen en respuesta a las mencionadas representaciones metropolitanas o en diálogo con ellas». (p. 67)

Estas reconceptualizaciones, se pueden considerar términos de autoidentificación, procesos autoetnográficos. En sus propias palabras: “Es, de forma crítica, ir eliminando unos términos que no son adecuados e ir fortaleciendo otros que de forma crítica –y reflexiva- van saliendo de estos procesos organizativos, ojalá cada vez más salidos desde la significación, desde la lengua propia de cada pueblo liberar la palabra. Igual: asumir desde una forma crítica”.

P34: transcript mesas cajibío.docx - 34:11 [habla de formas sociales: la P..] (32:32)

En cuanto a formas sociales, tenemos la Pirámide: unas personas arriba son más importantes y otras van más abajo y yo que estoy abajo soy menos importante. Entonces, cuando digo ‘Patrón’, estoy dándole una reverencia, una importancia al otro y a mí mismo; me estoy subvalorando cada vez más. Sin embargo, en las comunidades nasa ya pensamos: el estado cómo nos ha enseñado a hablar, y detrás de esos términos que utilizamos, como “patrón”, qué es esa educación que nos ha ido llegando, que se ha ido internalizando... (sic, por interiorizando) Cuando uno empieza a replicar ese término, empieza a pensar qué significa para ellos y qué significa para nosotros que estamos intentando construir una sociedad diferente, analizando y viendo también el

peligro que hay, si no, vamos pensando cada vez más como quiere el estado, con una estructura piramidal que es lo que quieren las políticas del estado.

Pero quizás el discurso más “radical” (o radicular) que se está consolidando en el ámbito de la interculturalidad es el de la *diferencialidad* como principio legitimador, del cual se ha dado cuenta en el epígrafe anterior.

ii. Creación de campos de identidad

Junto a la legitimación (de lo propio), se desarrollan estrategias discursivas de deslegitimación del otro - propaganda y contrapropaganda -, y otras cercanas a los rasgos de la comunicación alternativa, entre las formas expresivas de la organización política. La “lucha”, la “dificultad y el peligro” que ha implicado el proceso hace que éste se valore más, la enunciación de grandes valores y líneas favorables a los miembros del grupo también mejora la estima de los protagonistas.

P14: Sistematizacion_cerrito Valle.docx - 14:21 [Necesitamos un espacio de ocio..] (79:80)

<COMPLETA> 203:18 “La radio convencional des-inf..

[Contenido para cita vinculada “203:18”]

XX: “La radio convencional des-informa y hace propaganda. La radio nacional, la radio comercial, la radio de la policía... hacen adoctrinamiento a veces a través del entretenimiento: para el consumismo, para olvidarnos de quiénes somos, hacernos vivir en un mundo irreal”.

YY: El entretenimiento en nuestras comunidades se debe re significar ya que este para el andamiaje industrial y cultural lo que busca es adormecer. Esto debe ser visto desde la diversión el conocimiento, la lúdica y la recreación.

P80: Cassete mesa TIC Cumbre I.docx - 80:8 [Los gobiernos no nos han dado ..] (36:36)

Los gobiernos no nos han dado esas pocas herramientas que tenemos. También ha tocado luchar y dar la pelea para conseguirlos. Ha sido una exigencia.

P 1: A1Dia1_disco0.docx - 1:92 [Y no ha sido nada fácil que el..] (92:92)

Y no ha sido nada fácil que el gobierno haya dotado a los pueblos de emisoras, eso ha sido fruto de exigencias y denuncias ante ellos, hasta que han aceptado que a los indígenas se les debe garantizar también el acceso a las nuevas tecnologías, que son pues, las emisoras.

Propaganda y contrapropaganda también en el plano de las representaciones que se fomentan desde la organización. Siguiendo la teoría de los marcos de acción colectiva, en el desarrollo de Goffman y de Taylor y Wittier, la estrategia de creación de los campos de identidad de los protagonistas y antagonistas es fuente de unidad. Una estrategia para delimitar esos campos está en los observatorios mediáticos, una herramienta que los pueblos indígenas están desarrollando para diagnosticar con qué narrativas y términos son estereotipados.

P78: VICENTE OTERO.doc - 78:6 [Ese ejercicio lo llevamos haci..] (10:11)

Híper-vínculos:

78:5 Hicimos unos programas muy int.. <justifies>

[Contenido para cita vinculada "78:5"]

Hicimos unos programas muy interesantes por ejemplo en las marchas, cuando van niños trabajamos con ellos aparte, cómo muestran los periódicos al indígena, una marcha grande en la que te apoyamos la Panamericana y el único periódico que lo dio dijo indígenas entorpecen Panamericana. Les preguntábamos que ven ahí que es importante para ellos, lo importante era que impediremos el avance económico, pero no aparecía nuestra lucha reivindicativa en las fotografías aparecía un indio con un garrote... somos malos, desgraciados, violentos

(...)

Ese ejercicio lo llevamos haciendo un tiempo. Incluso con los mismos consejeros. Yo recogía todo lo que aparece en las noticias y se lo ponía ellos, se lo mostraba.

En un estudio colaborativo entre comunidades del CRIC y Univalle (Cali) realizado en 2005, estos observatorios llegaron a las siguientes conclusiones, sobre las estrategias de representación que utilizaban los medios privados (Cuesta, 2012):

Colectivización: se presenta a lo indígena como unidad indiferenciada.

Criminalización: las acciones de los movimientos indígenas son expuestas como una disfunción social, como una amenaza

Segregación y exclusión: se demarcan los límites identitarios y se destacan las diferencias (como algo singular y exótico: *otro*)

Cosificación: el *otro* no tiene capacidad de acción, se mueve por la potestad de quien tiene la potencia

Arcaización: indica que el tiempo al que pertenecen los indígenas es pretérito.

Más recientemente, la autora de esta tesis doctoral realizó una investigación sobre la representación de los eventos de julio de 2012, cuando, después de varios muertos, la comunidad indígena de Toribío se movilizó en una acción de resistencia pacífica para evacuar a guerrilla y ejército de las inmediaciones de su localidad, territorios de autonomía indígena reconocida. En ese estudio se pudieron apreciar además otras “operaciones psicológicas” (Montoya, 2010) claramente identificables, utilizadas para estereotipar y generar opinión pública alrededor del pueblo indígena:

- Estrategia de orquestación (repetición de un pequeño número de ideas plausibles que se acaban posicionando como verdaderas), operacionalizadas mediante:

- Personalización : simplificación

- Miedo : terminología bélica y concentración de situaciones de peligro

- Odio : construido a través de la concreción del peligro

- Duelo : por el paso retórico de una esperanza heroica a la constatación de la desunión: desesperanza y aceptación

- Alterización: reiteración de elementos “ajenos”: terrorismo, exotismo, folclorización, privilegios...⁴²⁴ (González Tanco, 2012)

Otra estrategia diferente tiene que ver con el uso de discursos de deslegitimación más impactantes, provenientes de los utilizados clásicamente por la política: tanto por el poder como por la oposición⁴²⁵. Entre las emociones que proyectan, el miedo y el

⁴²⁴ Esta investigación se encuentra adjunta en el **Anexo 11**.

⁴²⁵ Hay un estudio de Borja Orozco (et.al, 2008) sobre la construcción del discurso deslegitimador entre gobierno y paramilitares en Colombia, que recoge de Bar Tal la siguiente codificación: “Bar-Tal (2000, 1996) clasifica las creencias deslegitimadoras en cinco categorías: 1) deshumanización para rotular grupos como inhumanos haciendo referencia a categorías subhumanas (raza inferior y animales) o refiriéndose negativamente a criaturas valoradas como superhumanas (demonios, monstruos y diabólicos); 2) proscripción para categorizar los grupos como violadores de normas sociales (asesinos,

heroísmo son recursos conceptuales eficaces como motor de cambio, por el principio de “delegación”: Está en la mano del receptor la evaluación de lo expuesto; si no lo quiere, tiene el poder de luchar para transformar las cosas. Así de contundente mostraba Manuel Rozental la situación a los estudiantes de la Escuela de Comunicación de ACIN, llamando a “comprometer toda la vida para que se sepa algo”

P72: Manuel rozental.docx - 72:14 [a la gente que han desterrado ..] (58:58)

A la gente que han desterrado, asesinado, es la gente que trabajaba en "pensar distinto", en defender espacios de reflexión, en impedir todas las vías del despojo de los bienes comunes y la destrucción del colectivo, y sobre todo la gente que invita y convoca a la "palabra colectiva consciente"

Híper-vínculos:

72:15 Ese es el contexto de la escue.. <continued by>

[Contenido para cita vinculada "72:15"]

Ese es el contexto de la escuela de comunicación: a todo el que piensan distinto y ayude a la gente a pensar y entender, a todo el que quiera resistir, se eleva a tildar de traidor, y la intolerancia se esperaba a perseguir y a silenciar.

(...)

Colombia es uno de los lugares del mundo en donde el experimento de exterminio masivo y la apropiación privada de bienes comunes para resolver la crisis del capital se viene desarrollando desde hace mucho tiempo, es un laboratorio la resolución de la crisis del capital pasando la vida a manos privadas y eliminando el exceso de seres humanos. (...) En Colombia hay en

ladrones, terroristas, etc.); 3) caracterización de rasgos para atribuir rasgos de personalidad evaluados como extremadamente negativos e inaceptables para una sociedad dada (agresores o idiotas); 4) grupos de comparación para categorizar al grupo deslegitimado con grupos valorados negativamente (vándalos o Hunos) y 5) uso de rótulos políticos o religiosos (Bar-Tal, 2000; Borja, 2004) para categorizar con nombres o características políticas o religiosas grupos considerados inaceptables por los miembros de la sociedad deslegitimadora (nazi, fascistas, imperialistas, comunistas, extremista, etc.). Con el mismo objetivo deslegitimador, Borja (2004) plantea 3 categorías que tienen como función hacer énfasis negativo sobre las acciones perpetradas por el adversario: 6) acciones proscritas para mencionar las acciones ilegales (asesinar, masacrar, extorsionar, etc.); 7) caracterización negativa de las acciones hace referencia al uso de adjetivos que califican las acciones violentas cometidas como negativas (atrocidad, crueldad) y 8) armas para hacer enfatizar en el uso de armas no convencionales o de impacto mortal (cilindros, bombas)". Estas estrategias, que usa el poder, también las usa el contrapoder. Entre ellos, algunos colectivos indígenas que aseguran que el estudio de los medios de masas como formadores de opinión pública, y de los discursos ideológicos del poder, les han llevado a responder “con las mismas armas”.

curso un proceso de genocidio y de etnocidio que apenas está empezando y se va a profundizar. Proceso al que le sirven unos y otros.

También es utilizada esta estrategia en las denuncias y editoriales del Tejido de Comunicación (quienes, no lo olvidemos, están amenazados de muerte y desarrollan su actividad en un contexto de violencia física perpetuado hace generaciones, especialmente arraigado en el Norte del departamento):

“Herramienta paramilitar del Terrorismo de Estado”

“Frente al proyecto de muerte del poder, nuestros planes de Vida”.

Cabría reflexionar sobre los riesgos asociados al exceso de reificación de la identidad de los antagonistas. La unidad, como la cultura, son utopías posibles, pero en constante formación y, por tanto, un escenario de confrontaciones y debates. Un discurso demasiado combativo, al igual que otro que se considere demasiado laxo, son puestos en duda y pueden reconfigurando los sentimientos de adscripción, con la posibilidad de polarizar los emplazamientos hasta un punto rupturista⁴²⁶. Este riesgo es real en las organizaciones y en los procesos de alianzas, que sin embargo asumen esa continua confrontación –dentro de límites permisibles– como dinámica necesaria. Distintos perfiles para múltiples necesidades. Algo parecido quería decir Didier Chirimuscay cuando le expuse las dudas sobre los desencuentros entre pueblos y organizaciones en el Cauca: entre Autoridad Misak y CRIC, entre distintas asociaciones del CRIC, entre Misak y Ambaló... En su opinión, los Guambianos han seguido “un proceso propio con mucha coherencia y consistencia” que les ha hecho en ocasiones enfrentarse al CRIC. Pero considera que unos se han ido frenando a otros cuando había demasiada vehemencia (“esperen un poco, todavía no...”) y que eso llevaba a “calmar y posar los procesos y a hacer una reflexión más profunda”. La enseñanza: que la tensión entre ideologías (o entre formas expresivas, como es el caso) de corte comunitario, se ha

⁴²⁶ como pasó con la OPIC, una organización que propugna por “un solo pueblo indígena de la mano de la institucionalidad” y que afirma no sentirse representada “por las autoridades tradicionales”: la oposición flagrante entre esta perspectiva integracionista y la que fomenta la etnogénesis y demanda la diferencialidad, llevó a su secesión, bajo el gobierno de Álvaro Uribe.

convertido dialécticamente en una forma de avanzar de una manera más equilibrada y más estratégica que impulsiva.

iii. El discurso interno de la cotidianeidad

Las campañas también se dirigen al *ámbito intracultural*, tienen una función de movilización interna. Se están utilizando estrategias retóricas persuasivas –afectivas, de movilización de pasiones, de aspiración utópica, etcétera- para tratar problemas internos. Por ejemplo, en las carreteras aparecían rótulos y carteles destinados a desmovilizar a indígenas de grupos armados: “Acuérdate de la comida de mamá”, “Este → es el camino a casa”...

Entre esas funciones internas, como ya se ha desarrollado, el *fortalecimiento de la adscripción identitaria* es la predominante. En el plano discursivo, un ejemplo evidente del tipo de lógica lingüística utilizada es el campo semiótico de la comunitariedad. Comunidad, comunidades, comunitario/a(s) son, según se vio en la aproximación cuantitativa a los resultados (Figura 19), los términos más repetidos con una penetración generalizada –todos los tipos de interlocutores los utilizan, sean de etnias o de grupos sociales distintos o tengan roles diferentes- y una difusión de más del doble sobre el siguiente campo semántico. En muy contadas excepciones se utiliza la primera persona del singular para identificarse (más allá, lógicamente, de las presentaciones o de opiniones muy personales), tanto entre los participantes en las mingas como en las entrevistas y discursos analizados de los líderes y miembros de la organización. En este último caso, salvo la excepción de Feliciano Valencia en ciertas portavocías en momentos de crisis, los comunicadores, representantes y autoridades hablan en plural, y es una forma más de evidenciar el *mandato comunitario que legitima sus acciones*.

Otra de las estrategias discursivas que están empezando a utilizarse de nuevo para lograr esa vinculación identitaria es la que se asocia a la ritualidad cotidiana. Los espacios de vivencia de los rituales se completan con la producción simbólica de relatos, que tienen una función prescriptora: muestran las normas y los valores que han de regir los comportamientos. Como se ha hecho siempre desde la oralidad, insisten, **la**

moraleja es utilizada como vehículo de enseñanzas éticas (la moraleja de la unidad, la moraleja de la armonía con la naturaleza...).

Ya hemos recogido relatos que aluden a los procesos históricos (con una moraleja de valentía, heroísmo y astucia como valores principales) también algunos mitos fundacionales como los de Juan Tama, hijo del agua y las estrellas; la Cacica Gaitana, que luchó contra la invasión española; la Cacica Mamá Manuela, que no quiso separarse de sus animales y con ellos continúa, retirada, en el Páramo... Pero los relatos de la cotidianidad se completan con todo tipo de expresiones: sobre el tiempo, sobre la comida, cada término que se pronuncia en los rituales de armonización ... todos tienen un significado, retroalimentan la epistemología propia, reforzándola, son institución de orden social, estructuradora de valores, y vinculan afectivamente al colectivo.

Unos modos tradicionales y unos mitos y leyendas que en algún momento quedaron opacados por el discurso ideológico, pero que regresan...

... Para la reproducción de las identidades: Cuentacuentos: “(el abuelo) Rafuema contó que los uitotos **habían nacido de las palabras que contaban su nacimiento**. Y cada vez que él lo contaba, los uitotos volvían a nacer”. (E. Galeano, 2012)

... Para la interculturalidad con equidad: “Mamá, en la escuela me dijeron que las estrellas son astros como el sol, pero el abuelo dice que son lámparas que viajan en canoas por el río del cielo. ¿Quién tiene razón? ¡Los dos! ¡Los dos tienen razón! En la vida todo se entrelaza, como las líneas que pintamos en la arcilla...” (Archivo radiofónico, CRIC)

... Para reproducir interpretaciones históricas y consensuar valoraciones de lo propio: “Hace mucho tiempo, cuando los conquistadores llegaron al Cuzco, los antiguos habitantes los recibieron asustados (...) Taita Inti... esos hombres... el oro... nuestra gente, sufre... (...) Taita Inti, no pido nada para mí: esa gente, tus hijos, que vivan siempre... Eso fue lo último que dijo el viejo sacerdote aymara. (...) Taita Inti brilló más fuerte que nunca y con sus rayos hizo crecer una planta de hojas verdes: era la Coca. -Mamá Coquita, planta sagrada. -Regalo del Taita Inti, matecito de coca tomaremos”. (Archivo Radiofónico, CRIC)

... Para articular el sentimiento de pertenencia territorial y étnica: “Nosotros somos gente del monte, gente de la selva, ahí vivimos. Pero, abuela, ahora vivimos en la ciudad, ¿cuándo regresaremos a nuestra tierra? –Pronto, muy pronto. –Cuéntame la historia de nuestro pueblo. -Antes, mucho antes, no existía gente, solo árboles cubiertos de barbacha (...)” (Leyenda Awá. Archivo Radiofónico, CRIC)

Han tenido un largo tiempo de oscuridad, en el que aún hay muchas experiencias enclavadas, sin salir del discurso ideológico, como les critica abiertamente López Vigil, allá en 2011:

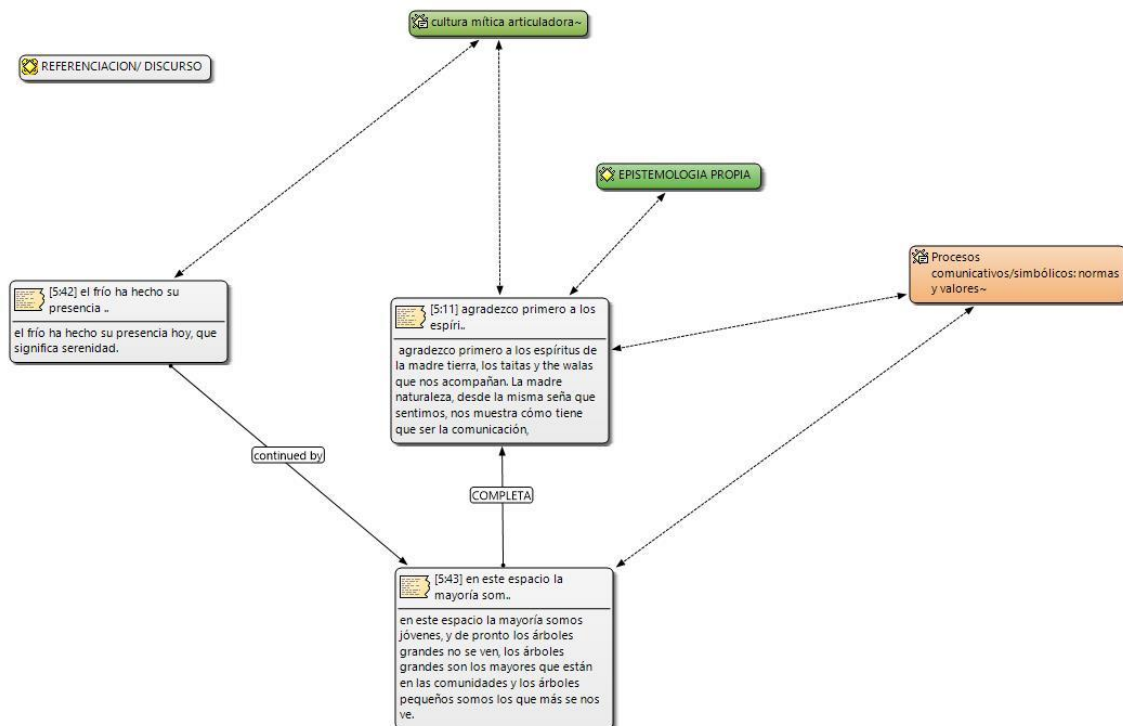
P71: José Ignacio LÓPEZ VIGIL.doc - 71:14 [yo les decía a los del Cauca, ..] (99:99)

Yo les decía a los del Cauca, indios, si la tradición oral ha sido las de ustedes porque nunca relatan nada, están siempre ha sido discursos y discursos. Es más fácil contar un cuento y sacar una moraleja que hacer un discurso astral. Muchas veces sus talleres más que de sembrar son de quitar la mala hierba, que son esos prejuicios y colonizaciones que tenemos en la cabeza de que si no imitamos, como oyen en la radio ese engolamiento, lo imitan, y a veces la capacitación consiste en decir: señores, busquen su propio camino, ríanse, hagan su experiencia. ¡Las radios indígenas que yo vi en el Cauca eran un plomazo!

Pero la crítica fue productiva, llevó a las comunidades y a los comunicadores a reflexionar sobre los estilos ajenos y propios, sobre la calidad, el mensaje, los estilos, la narración, la penetración. Las mingas se preguntaban: “Si a los nasa se nos conoce por lo bromistas, ¿porque nunca metemos broma en las emisoras?”

Pero no se reproducen las formas míticas sólo desde la oralidad, desde la radio o los fogones. Mitos y leyendas en formato audiovisual en ficciones, docudramas o animación son hoy las modalidades más exitosas.

Figura 48: Ejemplo de formas discursivas de la ritualidad



Quede constancia de que esta perspectiva es generalizadora, pero no intenta ser esencialista. Se asume que la cultura y sus expresiones y manifestaciones no son producto del perfecto consenso de una comunidad idílica, sino el resultado del intercambio en el seno de grupos “en litigio y conflicto” fundamentalmente simbólico (Fornet-Betancourt, 2000; Geertz, 1973)

7.6.2. Estrategias comunicativas. Plano interactivo: riesgos anulados

En el plano discursivo, se ponen en marcha ciertas estrategias para contrarrestar las representaciones consideradas nocivas y para concitar a la acción social, o para cohesionar al grupo alrededor de ciertas normas y valores.

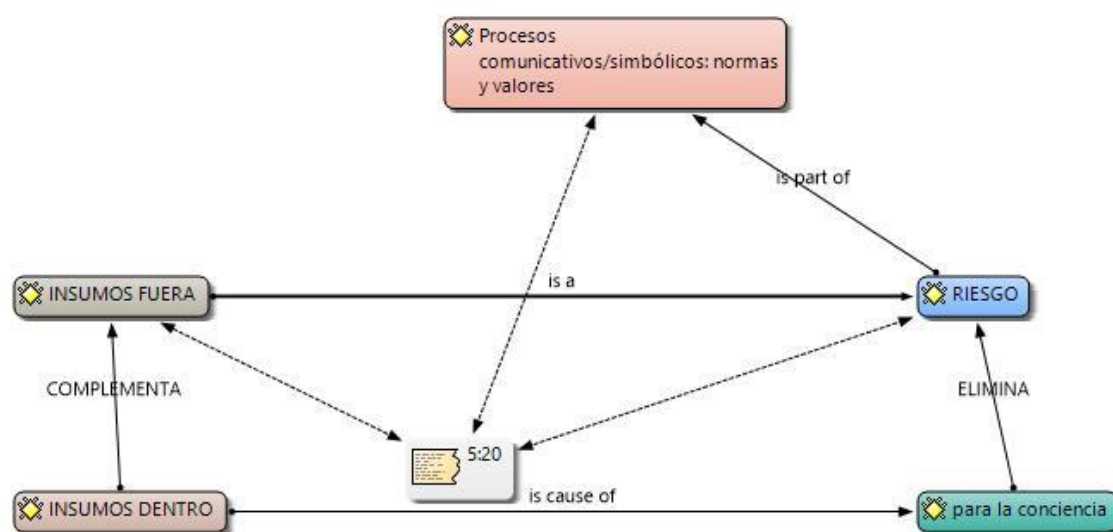
También en el plano interactivo se aprecia la posibilidad de que la comunicación tenga una función social y pueda contrarrestar riesgos derivados, justamente, de las mediaciones comunicativas.

¿Por qué se valoran y evalúan los riesgos? Porque entre el perfil y los objetivos deseados y la realidad de las prácticas comunicativas se encuentran discrepancias que levantan la alarma. Y de entre los riesgos diagnosticados, el que suscita mayor preocupación es el **Miedo a la Aculturación por medio de la comunicación masiva**. La comunicación se percibe como un vehículo de introducción de factores de riesgo, fundamentalmente cuando se asocia a los insumos que llegan de la sociedad dominante.

Pasa una familia nasa y tienen un televisor y un DVD, y los indios como yo están viendo una película de terror, eso no ayuda a construir un proceso, esos niños están aprendiendo violencia, eso es lo que está pasando. (Elodiel Chilicué, coordinador de una organización de cine minga).

Pero, además, ahora ya saben qué dicen de ellos, cómo los representan, qué opinión pública se genera a su alrededor. Y califican esta comunicación masiva como unidireccional, colonizadora, con agenda preestablecida y pactada con los poderes que se impone al resto, con estándares valorativos y epistemológicos que se dan por únicos... Es el peligro de no poder escapar al Discurso Único (Adichie, 2009). Por este miedo se justifica toda la construcción de un Sistema de Comunicación Indígena, insistimos, que re-culturice a los pueblos en sus valores y principios propios, y que detenga y revierta las representaciones difundidas desde las instituciones del poder y control.

Figura 49: Riesgos derivados de la comunicación, contrarrestados.



La influencia externa introducida por las nuevas tecnologías, que incorpora contenidos elaborados en contextos externos, con códigos de interpretación externos, con representaciones y sistemas de valores ajenos, se consideran un riesgo para la incipiente organización social y política de la comunidad indígena (“el proceso”).

Pero así como la comunicación se percibe como un factor de riesgo, también se considera una herramienta posible para la anulación de esos riesgos, para dar solución a los problemas que se presentan.

El riesgo de aculturación puede ser contrarrestado con una reafirmación del sentimiento identitario, ya que la identidad es el paso previo para la construcción de la interculturalidad con equidad. A partir de los insumos “propios”, de las representaciones de los elementos que cohesionan el sentimiento de pertenencia y unidad (la cultura, la lengua, los ritos y tradiciones, el vínculo afectivo familiar, el enemigo común...), se intensifica la Auto-Consciencia, la reconstrucción del límite entre lo propio (ídem) y lo extraño (alter), se alimenta el contenido identitario. Algunas estrategias son:

1. La autorrepresentación, que propicie un sentimiento de vinculación afectiva dentro de las comunidades, que fomenta la identidad colectiva:

Los medios de comunicación de masas, las nuevas tecnologías, son fundamentales para esa autorrepresentación por su capacidad de penetración, por su eficacia en el control simbólico. Un “modelo” reproducido por esos canales tiene más posibilidades de convertirse en hegemónico.

P 5: día 1 taller silvia-dia16.docx - 5:62 [Qué pasa con la televisión com..] (41:41)

¿Qué pasa con la televisión comunitaria? Queremos construir una aunque no tenemos plata, donde se vea a la gente en las aldeas, trabajando a lo largo del día, en asamblea, trabajando en organización, en resistencia, defensa del territorio y del agua, pero que se ven televisión, que los niños están pegados en televisión, ¡pero que vean a su papá!

2. Reproduciendo las normas y valores, siendo herramienta de control de la organización política y de la organización social.

Y obviamente la comunicación es estratégica también para los gobiernos, para los oligopolios, para las Fuerzas Armadas... ¿qué creen que el ejército y la policía tienen periodistas? porque saben que es una herramienta para ellos. La articulación de estas dos cosas puede fortalecerse precipitarse, por ejemplo si yo tengo una emisora y muestro actividades de la comunidad o situaciones de la comunidad y lo hago en lengua indígena estoy mostrando lo que es la comunidad, y 2, fortalecido nuestra lengua propia, pero si tengo una emisora y la uso para poner música, o para hacerle propaganda a productos y marcas... en vez de promocionar lo que tengo por ejemplo la comunidad, en vez de fortalecer estoy debilitando. ¿Y de qué depende que utilicemos bien o mal esas herramientas? de la formación política y de la claridad que tengamos.

La comunidad diagnostica situaciones problemáticas que la organización gestiona, entre otras cosas, mediante estrategias comunicativas: generación de consensos, sensibilización, justificaciones identitarias...:

Vale la pena hablar de la situación de las semillas. Hoy con el TLC se necesita crear las necesidades para que consumamos, por ello uno de los obstáculos son las semillas nativas. Es así como comunicadores no podemos reproducir la información que nos venden.

3. Contrarrestando el discurso que se considera un riesgo, con un nuevo discurso de influencia, creado desde el interior del movimiento indígena⁴²⁷.

Las y los Comunicadores deben empezar a trabajar programas de sensibilización los cuales lleguen hasta la cocina, a la tulpá, a otros espacios, programas que tomen iniciativa en sus diferentes géneros humanos, tomando como ejemplo que muchos jóvenes cumplen con su bachillerato y salen de los territorios, y el propósito es pensar en el progreso al interior de nuestras comunidades. La parrilla de programación debe estar encaminada a producir, fortalecer y defender las fortalezas que tenemos en las comunidades.

En este caso, el riesgo de exilio laboral de los jóvenes indígenas es un problema preocupante, al que intentan darle respuesta tanto simbólica –creando un discurso de pertenencia afectiva, de “necesidad” de esas personas para la supervivencia de las comunidades- como económica: la comunicación como estructura productiva puede

⁴²⁷ Que se nutre a su vez, al menos intenta nutrirse –con sus contradicciones, incluso- de los insumos y mandatos originados en las comunidades (en las bases), desde sus asambleas y sus autoridades.

ofrecer un campo de trabajo (aunque sea no remunerado, como muchas otras funciones de la organización social de los indígenas caucanos) y de desarrollo con el que los jóvenes se decidan a permanecer en su territorio de origen.

Otros ejemplos de interacciones comunicativas para las que los contradiscursos de revalorización de los elementos identitarios suponen una barrera (epistemología, cosmovisión, lengua, formas de vida...), y que se han identificado en las mingas, son:

- El riesgo de folclorización/ caricaturización / estigma
- La ventriloquía
- Frivolidad: El deslumbramiento tecnológico
 - El deslumbramiento lúdico
 - El personalismo, la egolatría
- La crisis de sentido: El pensamiento único, la aculturación (pérdida lingüística, pérdida de diacríticos culturales...) La ruptura de la frontera
- La incomprensión o incapacidad para comprender mutuamente el pensamiento, la cultura del otro; e incapacidad para expresar el propio.
- La violencia física, consecuencia de un emplazamiento de sometimiento.
- La desestructuración social –por falta de control: sumisión, colonización interna, ruptura jerárquica; o por exceso de control: restricciones éticas y estéticas, censura...-
- La desestructuración organizativa: burocratización, desunión, fatiga ideológica, obsolescencia.

Riesgos asociados a las representaciones, a la cualidad colonizadora de la modernidad, a la aculturación. Veamos ejemplos extraídos de algunos de ellos:

- Deslumbramiento tecnológico

Las nuevas tecnologías tienen esa capacidad de asombrar a quien las conoce por primera vez. Con buen humor yanacona lo expresaba claramente Freddy Papamija en

una de las mingas: “¡Yo con una cámara de estas como la señorita española me motivo más a trabajar este proceso comunicativo que venimos desarrollando!”.

Ese deslumbramiento también genera tópicos y estereotipos, y una representación imaginaria (e injusta) de *incompatibilidad* de mundos opuestos. Es la imagen del antropólogo o, ahora, el viajero que hace fotos en una comunidad aislada y muestra su reflejo en LCD a atónitos nativos, hasta la representación tan exótica –como si fuera un oxímoron- del indio con pinturas tribales sentado frente a una consola de audio o video, que asombra al occidental interesado en los medios alternativos. No deja de ser otra forma de folclorización, de negación de la realidad del *ser-indio-hoy*.

Pero lo cierto es que el factor de novedad sí conlleva cierto deslumbramiento, que se considera un riesgo para la comunidad, ya que puede quedar desconcentrada de aquello que realmente importa, de los objetivos, los “para qué” de la incorporación de esa tecnología. Según Servindi (2008), la diversidad cultural se ve “amenazada por la ola informática que amenaza con arrasar la identidad de los pueblos” (p.206). Así lo recordaban durante las mingas los mismos comunicadores empíricos.

P 1: A1Dia1_disco0.docx - 1:42 [todo eran fiebres por estar en..] (46:46)

Todo eran fiebres por estar en el micro, pero cuando fueron viendo que no era estar colocando música y reggaetones, la misma comunidad pues fueron poniendo los reglamentos de cómo se debía trabajar una emisora indígena.

De modo que es la dinámica comunitaria, la forma de organización social, la que pone los límites al deslumbramiento tecnológico. Los comunicadores han recibido el mandato y la advertencia de sus comunidades: las acciones comunicativas deben guiarse por los principios de vida de los pueblos y por los objetivos de acción⁴²⁸.

P14: Sistematizacion_cerrito Valle.docx - 14:6 [Se nos viene la invasión de la..] (18:18)

⁴²⁸ No es una figura ambigua. Cuando se habla de “un mandato comunitario” significa el final de un proceso de asambleas, de mingas, que llegan a consensos que harán que los cabildos, representantes de esas comunidades, tomen decisiones o establezcan recomendaciones. Y si es necesaria una autoridad mayor, esos cabildos irán con sus recomendaciones a los consejos y Juntas Directivas de la organización, donde se reúnen todos los gobernadores de cabildos. Una decisión de estas Juntas es la representación del consenso comunitario, de una manera mucho más directa que en cualquier democracia representativa.

Se nos viene la invasión de las TICs, tenemos que aprender a usarlas pero también a hacerlas. Dominar la técnica. Sin embargo hay que tener cuidado pues corremos el riesgo de perder nuestra memoria ancestral. No podemos instrumentalizar el conocimiento de los mayores.

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:25 [Es importante partir desde ese..] (@657-@591)

Es importante partir desde ese principio importantísimo de la comunicación como sentido de vida, a partir de allí construir los referentes técnicos. Porque si no se termina centrado en lo técnico y se desdibuja el sentido de la comunicación más profunda de entenderse con el corazón, con el sentimiento, con el valor, con la responsabilidad, con la reciprocidad.

- Deslumbramiento lúdico

Bourdieu estudió profusamente el *control simbólico* ejercido especialmente a través de los medios masivos y su función de entretenimiento. Suficiente capital para ganar ventaja o reconciliarse a uno mismo con sus condiciones de vida, de tal modo que cada grupo diferenciado defenderá y cultivará un particular estilo de vida, un particular gusto cultural.

En las mingas del Cauca, y en todas las posteriores confrontaciones en cumbres, foros y distintas reuniones interétnicas, se evidencia el temor al riesgo de aculturación por el deslumbramiento lúdico como paréntesis hipnótico de la vida cotidiana: “Nos hace vivir en un mundo irreal”, afirman desde el Tejido de Comunicación de la ACIN.

El vínculo *modernidad-colonialidad* muestra en este sentido un rostro conflictivo: cómo conjugar una cuestión subjetiva, individual, de “gustos” incorporados, pero gustos y preferencias al fin y al cabo, con un objetivo colectivo de acción política y descolonización del pensamiento.

P13: Relatoría Comisión Procesos históricos y perspectivas - Comunicación Cerrito Valle.docx - 13:8 [Es importante concientizar des..] (30:30)

Compañero Toribio: *Es importante concientizar desde la familia para acogerse a lo propio y poder fortalecerlo. En la emisora ha sido difícil por ejemplo, colmar el grupo de jóvenes y los gustos que tienen. Se han hecho encuestas y lo que resulta es que quieren música y sólo música. Hay dificultades porque no*

tenemos todas las herramientas y no hay colaboración de la comunidad. Sería importante, por ejemplo, usar música de la región que tenga más mensajes sobre el proceso. La educación a través de la música es necesaria. Por ejemplo, si en el mismo municipio hay dos emisoras que ponen músicas diferentes es muy complicado porque la audiencia se va para el otro lado. Como pasa con esa música reggaetón, hay que inculcar que no trae un buen mensaje.

La fascinación o el deslumbramiento lúdico genera anomia y desmoviliza, anulando la conciencia crítica necesaria para producir un marco de movilización: “El entretenimiento dentro del capitalismo trata de hacer olvidar a la gente su situación de explotación. De esta manera las preguntas en los sujetos desaparecen”.

P13: Relatoría Comisión Procesos históricos y perspectivas - Comunicación Cerrito Valle.docx - 13:34 [Compañero Fernando: Los medios..] (53:53)

Compañero Fernando: Los medios de comunicación no podemos olvidar que son la mejor arma de la dominación. Nos mantienen anestesiados. Hace referencia a un libro en donde Erich Fromm plantea que el capitalismo sin entretenimiento televisivo no funciona. **Es ese entretenimiento el que no le permite a la gente verse como un esclavo.** Haciendo referencia a la intervención del compañero de Toribío, el compañero Fernando le dice: “usted tiene que tener una filigrana en esa lengua...porque con esa situación allá...”

P13: Relatoría Comisión Procesos históricos y perspectivas - Comunicación Cerrito Valle.docx - 13:1 [Uno con un televisor no puede ..] (21:21)

Una sociedad donde la televisión no exista sería una sociedad donde se podría iniciar un proceso de desalienación mental. En mi casa hace años cayó un rayo y me quemó el televisor. Hasta el 2011 no tuvimos televisor y mi hijo menor creció así y eso fomentó un desarrollo de habilidades del niño como la lectura. Pero mi mujer el año pasado llevó otro y eso ha generado problemas porque la visión crítica en mi casa se acabó.

P14: Sistematización_cerrito Valle.docx - 14:55 [La música hace parte de la ide..] (191:191)

La música hace parte de la identidad cultural de un pueblo. Esta ha dado cuenta de procesos de resistencia de los pueblos oprimidos, sin embargo hoy el capitalismo nos obliga a las buenas a consumir lo vulgar.

Pero también se reconoce que revertir este riesgo sólo desde una comunicación ideológica es ineficaz. La repetición de mensajes propagandísticos e ideológicos en

bruto, con modos “aburridos” que no apelan a ninguna emoción, genera fatiga en los receptores. Un abanderado de este mensaje es José Ignacio López Vigil:

P71: José Ignacio LÓPEZ VIGIL.doc - 71:19 [Hay que entender que la calida..] (99:99)

Hay que entender que la calidad no es el locutor envarado o engolado, que muchos lo hacen. Cuantas más posibilidades se tiene se produce menos y peor.

En Colombia, a pesar de todo se ponían el sombrero comunitario, pero eran politiquerías...

La retórica ideológica resulta inoperante cuando se expresa con hilazón más o menos aleatoria de esos conceptos clave resignificados de los que hemos hablado.

Por ejemplo: “la comunicación para estar comunicados, socializar el proceso para así tener una buena comunicación”... En ese caso quedan los conceptos quedan expoliados de sentido, del recorrido que han transitado los términos.

Todo lo contrario ocurre con la comunicación intersubjetiva experiencial, más eficaz. Por ejemplo, una noche, al pasar en una chiva por las plantaciones de yuca de Monomo, Didier Chirimuscay señala los cultivos y la luna, apenas comenzando el ciclo creciente, y explica, mientras lo comparte con otros colegas de otras etnias, cómo para los guambianos la luna creciente es tiempo de sembrar. Algo, dice, que incluye también el momento de dar consejos e iniciar conversaciones, “pues lo que se siembra ahora da frutos”. Esto comienza un debate sobre las cosmovisiones de las demás etnias que comparten la chiva, y sobre sus fundamentos basados en el conocimiento del entorno natural. Este tipo de discursos e interacciones, con un poco de creatividad –por ejemplo llevadas de la escuela al campo- mejoran el conocimiento de la propia identidad, la interculturalidad, el respeto, la simpatía...

Traducido a lenguaje académico: Cuando las metodologías lúdicas y recreativas se instrumentalizan en correlación con el trabajo conceptual, ejercen como dispositivo pedagógico (Maturana y Verden-Zöllner, 1994). El entretenimiento también enseña, también sensibiliza, y lo hace con más eficiencia y menos fatiga que la propaganda política o la moralina histórica.

[Contenido para cita vinculada "1:62"]

*Y si el comunicador no es **creativo** para hacer ese programa y llegarle a la gente, lo que estamos es perdiendo el tiempo. Porque yo si hago ese programa en cuatro días, y si no hago algo creativo, o cuando menos algo lógico, la gente como tiene su aparatito de radio lo que hace es cambiar, no les cuesta nada.*

En la discusión sobre entretenimiento y creatividad se encuentra uno de los más ricos debates en cuanto a los modos de hacer comunicación orientados a la difusión interna de mensajes. Queda un largo recorrido para encontrar la forma propia de hacer mejor las cosas, por ejemplo saliendo de la prioridad absoluta que se concede a la radio, pero el diálogo está abierto.

<explains> 14:32 hubo una discusión importante...

[Contenido para cita vinculada "14:32"]

Hubo una discusión importante sobre la identificación, fortalecimiento y recuperación de relaciones sociales y formas de comunicación propia. Se señaló el papel que juega la burla, el chiste, el humor en las formas de comunicación y relacionamiento de los indígenas. Sin embargo, se preguntaba por qué estos elementos no aparecían en las emisoras, ni dinamizaban su funcionamiento. La reflexión consistía entonces en retomar la burla, el chiste, como formas propias de comunicación que se han mantenido en el tiempo, pero que habría que vincularlas en la manera como pensamos nuestros medios de comunicación.
Frente a las relaciones interculturales, el humor acerca las distancias.

P14: Sistematizacion_cerrito Valle.docx - 14:21 [Necesitamos un espacio de ocio..] (79:80)

Necesitamos un espacio de ocio dentro de nuestras comunidades. De esta manera es necesario generar alternativas para la gente que les permita aprender divirtiéndose e integrándose.

El entretenimiento en nuestras comunidades se debe re-significar ya que éste, para el andamiaje industrial y cultural, lo que busca es adormecer. Esto debe ser visto desde la diversión el conocimiento, la lúdica y la recreación.”

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:137 [para fortalecer las comunidade..] (44:3177-45:314)

Para fortalecer las comunidades propias, debe animarse la parrilla de producción de las emisoras de las mismas comunidades, pero les impulsamos el sentido de creatividad e iniciativas para recrearlas.

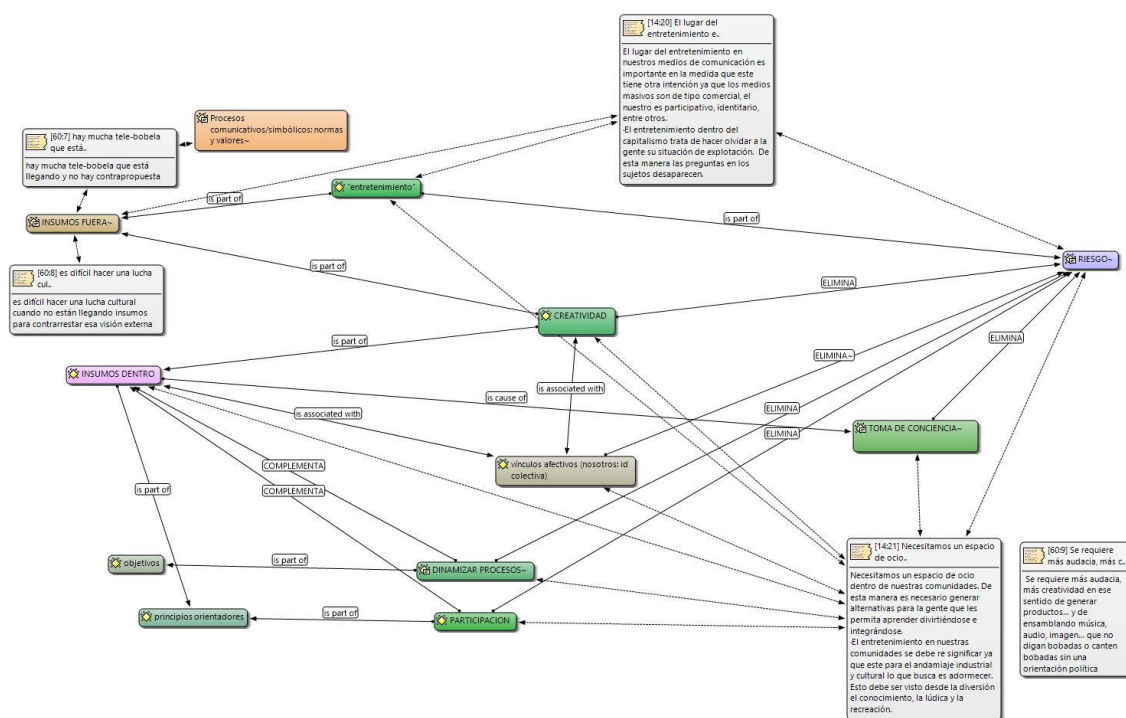
El debate y las intervenciones plantean la necesidad de incorporar estándares de calidad, entre ellos la creatividad, con la utilización crítica, pero indiscriminada, de

modos propios y apropiados. En el taller de epistemologías de la comunicación indígena de la II Cumbre Continental también se debatió esta cuestión:

Sobre la incorporación de la imagen, se hace una propuesta de contenidos para los medios audiovisuales: EL RELATO POR LA IMAGEN. En vez de escribir las cartillas, o los proyectos, que los pongan en video, se lo pasan por las televisiones indígenas y lo va a ver mucha más gente.

- Si no tenemos suficiente tecnología, o cultura tecnológica, usemos la creatividad.
- Creatividad e inteligencia. Lo que es interesante sí se reproduce. Sí se disemina.
- Tendencias culturales de modernización: nuevos géneros (musicales indígenas), nuevos formatos de acuerdo a las necesidades de los pueblos (ejemplos de la pajarística, de la comunicación de la naturaleza que da enseñanzas sociales y políticas). (Sistematización de la Minga de Cerrito)

Figura 50: Modos propios y apropiados para revertir el riesgo de deslumbramiento lúdico



- Aculturación y desestructuración social.

La pérdida de referentes culturales, la dominación simbólica de la cultura occidental, la colonización que se produce en los intercambios con un grupo de poder que posee todos los “capitales” (económicos, culturales y simbólicos) es, como se ha dicho, el mayor riesgo que se asume: terminar por asumir un pensamiento único impuesto desde la cultura hegemónica.

P72: Manuel rozentel.docx - 72:12 [Eliminar la comunicación es el..] (54:55)

Códigos: ["globalización"] [RIESGO]

Memo: [RIESGO]

Híper-vínculos:

<justifies> 72:11 la discusión de ideas muere po..

[Contenido para cita vinculada "72:11"]

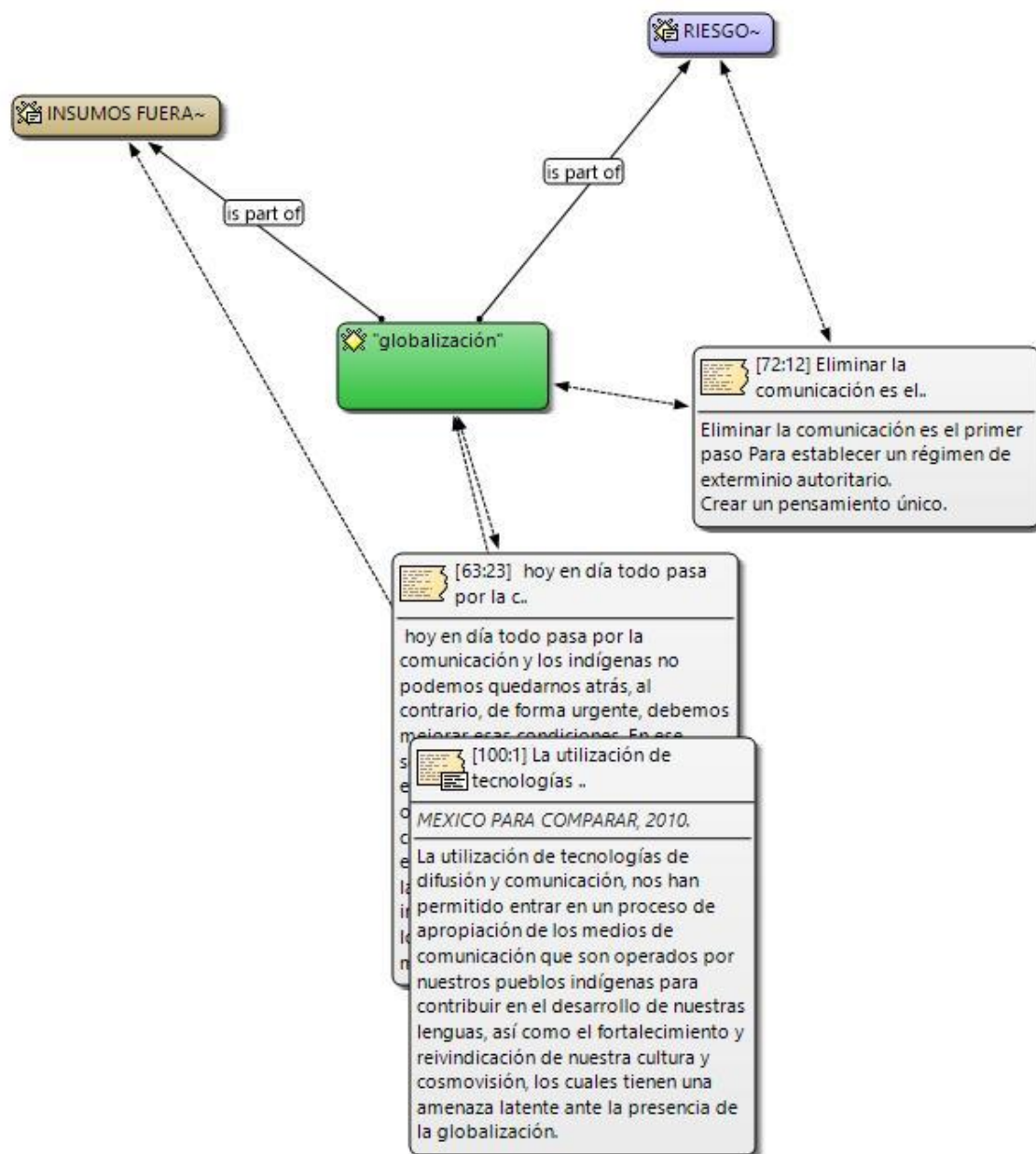
La discusión de ideas muere por inanición, la ignorancia de las opiniones ajenas causan daños, estragos, triunfan las opiniones impuestas". 1947. Cuando se pierde la libertad de comunicar y de debatir todo lo demás, ignorar las opiniones de los demás causa destrucción y eso permite que las opiniones autoritarias impuestas de unos pocos sean las únicas que queden.

Eliminar la comunicación es el primer paso Para establecer un régimen de exterminio autoritario. Crear un pensamiento único.

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:37 [Cultura y Educación: si recurr..] (20:695-20:894)

Cultura y Educación: si recurrimos hacia lo de afuera caemos en otro sistema y terminamos sirviéndole a quienes queremos cambiar o a sistemas inadecuados centrados en lo individual y no colectivo.

Figura 51: La globalización de un discurso único, riesgo de asimilación



Es un riesgo asociado a la modernidad y a la globalización, que acaba suponiendo el agrietamiento de las estructuras y dinámicas sociales. Si asumimos el grupo como una comunidad de sentido, cuando la vida vivida y los deseos incorporados no se corresponden, la incoherencia lleva a una crisis de sentido. A partir de ahí, apuntan a todos los males para el futuro del colectivo: división: rebeldía, desobediencia, aculturación...

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:82 [las emisoras pueden distorsion..] (@646-@613)

Las emisoras pueden distorsionar la información o traernos mensajes que debilitan a las comunidades. Vienen restándole importancia a las autoridades.

P 5: día 1 taller silvia-dia16.docx - 5:21 [Es que están copiando lo de fu..] (42:42)

¿Es que están copiando lo de fuera o es realmente lo de aquí, lo de adentro, desde la tulpa y las cenizas?

La pérdida de referentes culturales y estructuras de construcción de pensamiento:

P 5: día 1 taller silvia-dia16.docx - 5:8 [sabiduría, esa capacidad de pe..] (28:28)

La sabiduría, esa capacidad de pensar en ese diálogo, se está perdiendo por la llegada de la cultura occidental

P34: transcript mesas cajibío.docx - 34:12 [Todo eso está dando unos mensa..] (42:42)

Todo eso está dando unos mensajes, pero a veces ya nos colonizaron tanto que uno piensa que hay una forma sola de sentarse, de tumbarse, de hablar o de pensar. En cada cultura hay todos unos comportamientos.

P 5: día 1 taller silvia-dia16.docx - 5:59 [la religión es un problema, yo..] (150:150)

La religión es un problema, yo respetando las creencias y ustedes, pero la religión se ha metido mucho la parte indígena, a cierto modo que muchas emisoras indígenas no me explico cómo hacen para crear programas de música cristiana y presentando mensajes católicos... porque eso no va con la comunicación nuestra

Contra estos riesgos, la misión de las comunicaciones deberá ser de descolonización del pensamiento:

P 7: 2-Sistematización_Bodega Alta.docx - 7:34 [La misión de las emisoras comu..] (95:95)

La misión de las emisoras comunitarias: se han recuperado para generar resistencia, mas no cargarla de ladrillos al sistema de dominación.

P60: ENTREVISTA INOCENCIO ARIAS.docx - 60:6 [es difícil hacer una lucha cul..] (11:11)

Es difícil hacer una lucha cultural cuando no están llegando insumos para contrarrestar esa visión externa... hablamos mucho de una resistencia pero no estamos generando los insumos; pienso que ahí estamos fallando como

organización. Se requiere más audacia, más creatividad en ese sentido de generar productos... y de ensamblando música, audio, imagen... que no digan bobadas o canten bobadas sin una orientación política.

Y un riesgo grave, sobre todo, para quienes poseen menor capital cronotópico, menor memoria histórica: los jóvenes. Existe un gran temor, generalizado en la mayoría de organizaciones, de que la globalización rompa con el proceso organizativo de los pueblos a través de la brecha generacional.

P 5: día 1 taller silvia-dia16.docx - 5:58 [Eso es grave, uno ve jóvenes q..] (144:144)

Eso es grave, uno ve jóvenes que están pensando otras cosas, pero más que todo por la música, la canción trae muchos mensajes destructivos normativos

P203: DIARIO DE CAMPO.docx - 203:8 [Habla también de los problemas..] (104:104)

Hablan también de los problemas de transculturación que detectan las comunidades en sus jóvenes indígenas egresados de las universidades convencionales. Aparte de muchos que no regresan, los que lo hacen quedan desestructurados y desestructurando la comunidad, al incorporar un marco simbólico ajeno.

Que además se enfrentan a los retos de la vida moderna, la ciudadanía urbana, la falta de oportunidades educativas, participativas, laborales...

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:104 [Los jóvenes están muy desampar..] (@599-@542)

Los jóvenes están muy desamparados, porque los proyectos se empujan más a los trabajos de infraestructura. Lo único que queda es irnos al ejército... o también a las guerrillas o grupos armados.

Pero la comunicación puede neutralizar asimismo algunos de estos riesgos. La interacción simbólica en los rituales es también formativa, afianzadora del sentimiento de pertenencia a la tierra y la comunidad. La investigación se ha llevado a la práctica tradicional de rituales como el Saakhelu, de renovación de las semillas; o el Çxhapuç, es un ritual en homenaje a los difuntos, a los parientes que ya no están presentes corporalmente, pero que para el Nasa continúan presentes en su espacio familiar, en su diario transcurrir. Para los nasa los muertos permanecen en la comunidad, en un tiempo que transcurre diferente y un espacio invisible. O en el nacimiento de un niño, al enterrar frente a la entrada de la casa el ombligo del bebé.

Además de como campo laboral, y como vehículo de transmisión de la memoria histórica y de las normas y valores que dan cohesión al grupo social, los procesos de comunicación resultan también de gran interés como institución generadora de liderazgos, de autoestima y de integración de grupos con menos participación en otros ámbitos de la organización social, como los jóvenes o las mujeres. Se les ofrece en estos espacios un ámbito de libertad y de responsabilidad, una estructura que pueden asumir como “suya” y “propia de su condición”, a cuyo sostenimiento futuro contribuirán gracias a ese sentimiento de pertenencia. Hoy, por ejemplo, el grupo de trabajo transnacional de Mujer y Comunicación se ha posicionado de tal forma que ya no solo integra las comisiones de las cumbres de comunicación, sino que han abierto una comisión temática en las Cumbres de los Pueblos (las cumbres anuales que incluyen a todas las organizaciones indígenas del continente, fundamentalmente las de las áreas andina y mesoamericana).

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:50 [María Lastenia Pito: en estos ..] (@707-@609)

María Lastenia Pito: en estos procesos de comunicación se ha buscado la inclusión de las mujeres. Hemos identificado que no solo los hombres pueden representar los medios masivos de comunicación, no queremos una comunicación machista para los pueblos indígenas, la comunicación es complementaria tanto hombre como la mujer, se trata más bien de articular actividades y desarrollarlas en conjunto, de esa forma se visibiliza todos los procesos de la comunidad. Los medios de comunicación deben ser apoyo para los caminos, pilares y programas que tienen los planes de vida de cada pueblo indígena.

P 7: 2-Sistematización_Bodega Alta.docx - 7:49 [las emisoras no reproduzcamos ..] (118:118)

Las emisoras, no reproduzcamos el machismo. Empecemos a respetar a la mujer igual que a la tierra.

P86: DOÑA PERÚ.doc - 86:1 [Hemos asumido la responsabilidad..] (14:14)

Hemos asumido la responsabilidad de acompañar el movimiento de nuestros pueblos y ser la voz de aquellos que no tienen voz.

P55: Entrevista a Marta Rodríguez-disco4.docx - 55:2 [Si nosotros no recordamos la h..] (34:34)

Joven nasa: Si nosotros no recordamos la historia tendemos a desaparecer. Hay que recordar la memoria y contar historias para poder seguir.

P104: RELATORÍAS DE TRABAJO DE LA ESCUELA DE COMUNICACIÓN ACIN.docx - 104:1
[Nariño compartieron su experie..] (6:6)

Nariño compartió su experiencia de comunicaciones en las comunidades campesinas, un proceso de 10 años, en el marco de la ADC. La asociación maneja diferentes áreas, como las reservas naturales, los proyectos productivos, el grupo de mujeres y el área de comunicación. La comunicación se concibe en las comunidades campesinas como una herramienta para difundir practicas campesinas alternativas (biodiversidad, semillas ancestrales, soberanía alimentaria, la agricultura orgánica, el “comer bien”, los proyectos productivos...)

P 7: 2-Sistematización_Bodega Alta.docx - 7:60 [romper el modelo de la inmovil..] (188:188)

Hay que romper el modelo de la inmovilidad, tenemos que hacer una educación que se mueva, una educación activa, que proponga la movilización, una comunicación que no invite al silencio y más bien que recuperar la palabra activarla. Que la cultura aflore en los espacios de educación y de comunicación, necesitamos una educación permanente.

Queda pendiente para el entorno del CRIC mejorar la línea de la *comunicación para el desarrollo*: los proyectos de intervención social que utilizan las herramientas comunicativas. Algo que se dio en los hormigueros del Tejido, y que se pretende replicar en los programas universitarios de Pedagogía, Lingüística y, por supuesto, comunicación. Algunos ejemplos de proyectos de comunicación “para los planes de vida”:

P84: Semillero-escuela acin.docx - 84:9 [En cuanto a la pérdida de iden..] (38:39)

En cuanto a la pérdida de identidad cultural, investigan a partir de una metodología de inmersión. Van a preguntar a las veredas, a las escuelas, a los hogares...

Además de la carretera, ven que con la televisión se empieza a creer más en la religión católica. (Para los nasa, las personas no mueren, sino que “se van adelante”. Por eso se hacen ofrendas a los espíritus) El cordón se siembra en la puerta de la casa, la placenta se siembra en la esquina. Ya se iba perdiendo. El Saakhelu, la fiesta de armonización de las semillas y los espíritus, se va a empezar a recuperar. Antes el cabildo se cambiaba en el solsticio de invierno. Su propuesta de comunicación: crear un libro para recuperar los símbolos.

P84: Semillero-escuela acin.docx - 84:10 [La planta no es ilícita, dicen..] (43:43)

Nuria: La planta no es ilícita, claro que no, es el uso que se haga de ella, vale. Pero ahí hemos tenido muchos contratiempos, porque decimos que no tenemos tierra, pero entonces ¿por qué hay tierra para cultivar coca? No, que en ese terreno no se da nada, que es en ladera... A ver, ¿y cómo haces para que la coca sí se críe? No, con la coca las personas se convierten en simples jornaleros, son dependientes, no se come la coca. Y cuando se acaba eso, se van a quedar manicruzados. Inviertan en plátano y yuca, que es para la alimentación, para el consumo.... Llegaron las transferencias y se acabó soberanía, se acabó cultura y se acabó todo. Una propuesta sería hacer trueque pero entre distintas localidades. Ya se está haciendo con Silvia. De los resguardos llegan a Silvia e intercambian productos alimenticios...

P84: Semillero-escuela acin.docx - 84:13 [Alejandro Secué]. En los resgu..] (36:39)

Alejandro. En los resguardos los comuneros talan y tenemos una reserva muy pequeña, no se puede destruir el bosque, nos quedan muy pocos recursos y pocas fuentes hídricas, también. Antes, en Jambaló, solo compraban la sal... Hemos trabajado con el cabildo, que tiene unos reglamentos ambientales, y tenemos unas propuestas, en las que trabajamos como comunicadores. Bien, hablemos sobre sembrar productos, como el café, que nos saquen de la situación de crisis económica que vive el cabildo, pero también sembremos teniendo en cuenta la Seguridad Alimentaria y protegiendo los bosques, no talando. Hemos hecho unos recorridos y vemos que no se cumplía la normativa de las tierras que se han de dar al comunero, se les da las hectáreas que están fijadas, pero no en el terreno que se debe, así que se ven en la obligación de talar bosque para establecer su huerta. Y a unos diez metros del ojo de agua, estamos viendo que también afecta la sequía hídrica. Además, la comunidad no conoce qué causas afectarán en el futuro si dejan entrar a la mina.

Por eso hemos ido sensibilizando en las comunidades. Propuestas: huerta medicinal en el hogar, alimentación natural, construcción de farmacia tradicional y nuevos médicos tradicionales, que sean certificados, además.

- Desestructuración organizativa.

Una de las características de la autonomía indígena en Colombia es que funciona como una autoridad descentralizada y cuando el Estado reconoce un sistema de gestión autónomo indígena, transfiere recursos. Esto requiere de una estructura administrativa en la organización indígena y en el caso de la comunicación, al riesgo siempre existente de burocratización se suma el de institucionalización del mensaje. Alertaba Charles

Hale sobre el peligro de adocenamiento de las demandas indígenas por la vía capitalista, por la inyección económica sujeta a “condiciones tácitas”, que pueden generar censura o, lo que es peor, autocensura. Junto a esto, se plantea en las mingas el riesgo de obsolescencia del discurso político ideológico y la fatiga de la repetición del mensaje propagandístico.

Contra estos riesgos, la participación de la comunidad en las decisiones y las dinámicas de la organización resulta una herramienta de neutralización fundamental. Y sin embargo, se diagnostican problemas de participación en las mingas en las asambleas.

Si bien en todos estos espacios, la participación de la comunidad no se pone en duda y es entendida como substancia nuclear de los eventos, cuando entra en juego la comunicación mediada, esta característica se desvirtúa. La estructura organizativa del CRIC, que pretende ser horizontal y apoyada en las bases, y su poder derivado de las asambleas, resulta a efectos prácticos una jerarquía no siempre matizada por el debido planteamiento basal. Del mismo modo, en los medios de comunicación, surgen estas contradicciones, según las autocríticas surgidas en las Mingas:

- La participación de los oyentes en las emisoras es todavía baja.
- Las páginas institucionales apenas tienen feedback, foros, comentarios, mails...
- No hay participación apenas de la organización ni de los medios de comunicación indígenas en los medios masivos, ni viceversa.
- En las reuniones, mingas de pensamiento o asambleas, la participación sufre la conocida presión de los liderazgos estudiada en las metodologías grupales (Piñuel, Gaitán, Ibáñez etc). Si bien es algo deseado, está poco fomentada, en general por desconocimiento de técnicas reconocidas como útiles para alentar la participación.
- Hay focos de aislamiento físico importantes, que anulan la posibilidad de participación (por ejemplo, los carísimos desplazamientos, de varios días, desde el Pacífico hacia el centro del Cauca hacen que esta región esté subrepresentada)

Sin embargo, las Mingas reconocen que las comunidades sí participan “en la definición y diseño de sus acciones y estrategias, también de sus finalidades, incluidos los medios de comunicación y otros sistemas de comunicación –educación, organización, mingas...”. Y lo hacen a través de los cabildos. Si se impone finalmente el optimismo en este asunto, la interacción propia de la vida social de las comunidades generará un tipo de control social colectivo sobre las personalizaciones y las tendencias autocráticas: “Las asambleas son alimentadas por los conceptos de poder distributivo y liderazgo comunal, un antídoto radical contra el poder vertical” (Murillo, 2011, p. 163)

- Folclorización

Todavía hoy, el indígena es un mundo apto para la iconografía –el arte de la plasmación *estática*-. Las pesadillas sobre aquellas figuras de vitrina que cobran vida son una metáfora del miedo de los estados-nación a las sublevaciones, las insurgencias que desestabilizan el statu-quo, y una de las formas de control de las mismas, muy utilizada en el caso de los indígenas, es su conminación a espacios del pasado, a cauces controlables y permisibles, a representaciones folclóricas y caricaturizaciones.

P51: ENTR JORGE CABALLERO.docx - 51:6 [es muy interesante observar la..] (11:11)

*Es muy interesante observar la iconografía que usó occidente, es muy indígena: los museos de transporte e interandino tienen imágenes indígenas... el presidente Uribe se ufanaba mucho de artesanías de Colombia... el Presidente santos se reúne con los indígenas cada vez que necesita hacer un acto importante. Pero en la realidad ese **mundo indígena sigue siendo invisible**, lo que se muestra es lo arcaico, **lo que ya no es**, lo que se idealiza. **Y esa ha sido la gran preocupación del proceso organizativo: cómo mostrarse***

Y entre las representaciones nocivas, las del “indio vivo” que supone un “problema” para el statu-quo. El estigma posiciona al indígena organizado en el marco de identidad del “enemigo”.

P 5: día 1 taller silvia-dia16.docx - 5:47 [el Tata Jeremías, Vicente Oter..] (105:105)

El Tata Jeremías, Vicente Otero y Daniel Piñacué asumieron el eje de monitorear a los medios de comunicación, el trato discriminatorio que daban

los medios comerciales hacia los pueblos indígenas. No quiero insultar a nadie pero nos tratan de arcaicos, de que no podemos aportar... cuando hay tomas guerrilleras, en Silvia siempre muestran al guambiano... Y siempre hemos estado callados ahí y de pronto empezamos a monitorear a los medios. Y hubo reconocimiento.

P202: diario de campo cauca 2012.doc - 202:35 [Están sin señal tras el ataque..] (148:148)

Están sin señal tras el ataque al Cerro Berlín, donde desalojaron al Ejército (aunque un día después ya perdieron la plaza), pues tienen daños en la antena pero no pueden subir con seguridad a revisarlos, pues tienen que pedir permiso, y el Ejército dice que suben y bajan información a las FARC y la guerrilla dice que le hacen el trabajo al ejército porque denunciaron a un miliciano.

P 5: día 1 taller silvia-dia16.docx - 5:32 [por desgracia los medios de co..] (81:81)

Por desgracia los medios de comunicación masivos tienen un mal nombre, porque no comunican: sobre todo confunden y hacen propaganda. Por ejemplo hay un combate, el primero que habla quién es, el comandante de la policía. Están haciendo propaganda, no están contando lo que pasó, ni siquiera está informando. Están haciendo propaganda a sus políticas y a sus intereses. Que responden a esos lineamientos que ya están establecidos. Uno ya imaginar cómo va a salir la noticia de esta noche. No hay contextos no se habla de los porqués. Siempre nos ponen con que hay unos buenos y unos malos y estamos aquí o allá.

Contra esos procesos, la recuperación de la palabra (para la autorrepresentación) se considera el camino necesario para contrarrestarlo.

P105: comunicado pre-foro.docx - 105:3 [en la medida que construyamos ..] (3:3)

En la medida que construyamos caminos, como el de medios de comunicación social, se superara esa negación. Pero este camino será para pasar del silencio a la palabra, expresar nuestros pensamientos, sentimientos, nuestros sueños y expectativas, como nuestras preocupaciones y problemas y el desarrollo integral de nuestros Planes de Vida y nuestro contexto”.

P 4: Sistematización_comunicación propia.pdf - 4:10 [Se están visibilizando nuestro..] (@659-@611)

Se están visibilizando nuestros procesos, ya que el sistema masivo de comunicación no lo hace, si lo hace es de manera folclórica. Tampoco les

interesa visibilizar nuestros valores ya que ellos responden a intereses capitalistas

P 7: 2-Sistematización_Bodega Alta.docx - 7:27 [Cuando se dice recuperar la pa..] (90:90)

Cuando se dice recuperar la palabra no se piensa desde un concepto externo que sería solo una charlatanería, o caer en una caricatura y reducir todo a un debate casi folklórico de una cultura, porque más vale si esa es la tarea de la dominación. ... reducir lo cultural a elementos folklóricos pero de ahí no pasa, no se aborda a profundidad la palabra con el respeto que se merece la palabra.

Además, se considera que los Estados tienen responsabilidad sobre las representaciones de los medios de comunicación (que en muchos países se consideran un Bien Público, en Colombia, de hecho, desde la Constitución). Tienen el deber de proteger la diversidad cultural en sus territorios y de proteger los derechos de sus habitantes, “prestando especial atención a la situación de los pueblos indígenas”, según las declaraciones internacionales ratificadas por los mismos.

P63: entrevista vicente-foro.doc - 63:17 [Es urgente hacer una política ..] (12:12)

Es urgente hacer una política pública para, por un lado, bajarle el tono o mitigar en gran parte la estigmatización que se da en los mass media, los cuales de manera irresponsable señalan y acusan a los indígenas; para ello tiene que haber un control o una barrera a ese tipo de información nociva, esa es una exigibilidad en el marco del derecho a la buena información.

P95: declaración I congreso nacional 2007 mx.pdf - 95:7 [g 7. Que la ley norme los cont..] (@649-@569)

Que la ley norme los contenidos relativos a pueblos y comunidades indígenas en los medios comerciales y se incluya programación indígena en horarios de mayor audiencia, de manera que se garantice el respeto a sus valores culturales y se establezcan sanciones en caso de denigrarlos o usufructuarlos sin consentimiento y participación de los pueblos y comunidades originarios.

RECAPITULACION

En cuanto a las experiencias, hemos descrito algunas de las más relevantes. Agrupándolas por objetivos inter e intraculturales, serían estas:

Adentro:

1. Renovación y rescate de rituales (el Saakhelu, Refrescamiento de Varas, armonización previa a los eventos, calendarios propios, el Çxhapuç, el “cateo”...⁴²⁹)
2. Espacios en lenguas originarias en radio.
3. Comunicación para la paz, mediación entre actores y ejercicio de autonomía.
 - a. Un ejemplo, el coro de los niños del resguardo de Suárez, que se formó para “cantarle a la paz”.
4. Erradicación de cultivos ilícitos y soberanía alimentaria como ejercicios de interacción originaria con la naturaleza (de armonización).
5. Liderazgo: mujeres en la comunicación; crecimiento organizativo; colectivo de comunicadores; nuevo colectivo de estudiantes (cabildo estudiantil)
6. Difusión interna: videoforos de producción propia en las comunidades, Escuelas de Pensamiento...
7. Participación comunitaria: generadora de vínculos afectivos constructores de una identidad colectiva.
 - a. por ejemplo, la producción de un vídeo de las Delicias que recupera la historia del movimiento indígena en el Cauca, que se realizó por jóvenes misak (estudiantes, campesinos, cabildantes...) y estuvo guiado y liderado por los comunicadores del centro de comunicaciones.

⁴²⁹ El Saakhelu es el ritual de las semillas, propio de todos los pueblos andinos con distintas variaciones, rescatado hace algo más de una década en el Cauca. El refrescamiento de varas es la “bendición” a los bastones de mando que representan la autoridad de los cabildantes, consejeros o guardia indígena. El Cateo es una prueba de carácter cosmogónico para saber si es conveniente o no comenzar una actividad... Un buen trabajo de recopilación de rituales y tradiciones míticas en el Cauca es el trabajo de grado en Antropología de Cristabell López Palomino, “El Saakhelu como parte del proceso de recuperación y fortalecimiento cultural del pueblo indígena nasa de Tierradentro, Cauca”

- b. O la integración de los estudiantes de la Escuela de Comunicación y ahora del Grado en CPI en las comunidades, generando colectivamente proyectos de comunicación mediadora para el cambio.
8. Rescate musical: cantautores propios, artesanos de instrumentos, historiadores musicales, formación de bandas locales...
 - a. “En la marcha del 2004, la participación era diferente por esto: uno de los componentes era el fortalecimiento de los cantautores propios, sin importar la musicalización, lo que transcendía eran los mensajes que se podían transmitir por la música, que construyan a la comunidad, a un pueblo”. (Escuela de Comunicación, entrevista personal, 2011)
9. Mantenimiento y fortalecimiento de modos y espacios ancestrales, propios, de la comunicación: reproducción y crecimiento de la organización de mingas, trueques, juegos tradicionales. Inclusión de fogones y tulpas en todos los eventos grandes, internacionales o interdepartamentales; inclusión de mingas en todos los eventos que se realizan. Revalorización de rituales y otras interacciones ancestrales entre el colectivo y con la naturaleza, como la toma de Yagé –en otras comunidades, el rapé de tabaco, el mambe, la chicha...-

Afuera

- A. : Visibilización de las problemáticas para lograr un marco colectivo de interpretación (víctimas de una injusticia, proyectistas de una propuesta para el país); una opinión pública más favorable:
 1. Videoforos/ producción propia documental audiovisual.
 2. Radiocicleta (en las movilizaciones)
 3. Documentales, audiovisuales, material de comunicadores empíricos o de comuneros no vinculados a la comunicación que, con herramientas rudimentarias (un teléfono móvil, por ejemplo) documentan muy

gráficamente las agresiones a los derechos humanos individuales y colectivos, por ejemplo.

4. Establecimiento y mejora de la red de difusión y replicación (video CNN)
5. Nuevo espacio en TV dirigido por un indígena misak, nacional, su autorrepresentación (interculturalidad)
6. Agencias panindígenas mediáticas (Mapuexpress, AIPIN, ACIN...)

B: Uso de las oportunidades (políticas, de opinión pública, de alianzas) para un reemplazamiento en la relación de poder, mediante el reconocimiento de derechos:

7. Incidencia (hacia el poder): mesas de concertación; redes; webs de análisis, propaganda
8. Incidencia hacia política pública (reconocimiento de derechos basados en la diferencialidad): Foro de comunicación indígena; sensibilización interna; organización de Cumbres y Parlamentos internacionales, asistencia a instancias supranacionales...
9. Alianzas y convenios.

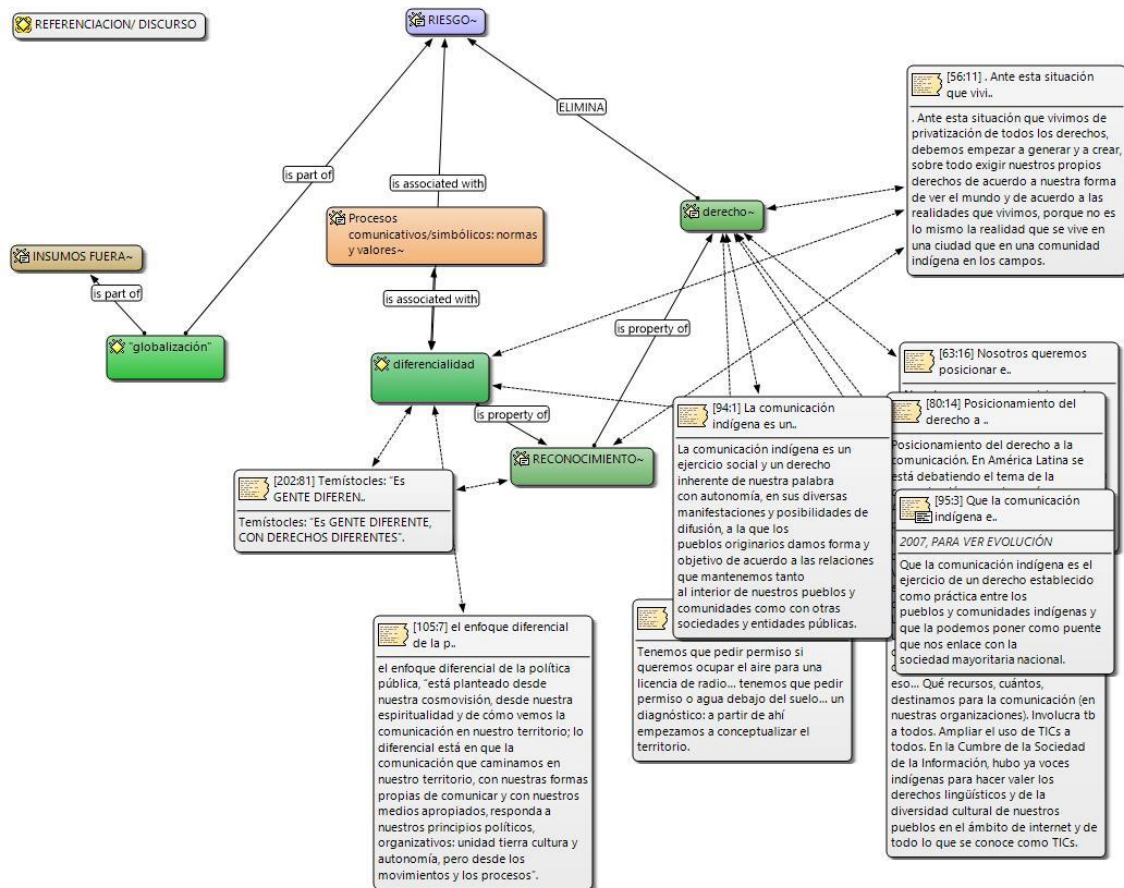
En definitiva, con todos estos ejemplos, queda manifiesto el planteamiento general: **el fortalecimiento de los aspectos identitarios y la cohesión grupal son los pasos previos para una interacción intercultural constructiva, que revierta las posiciones de la colonización.**

Si es el miedo a la aculturación y muerte de las etnicidades -por los caminos de la colonización globalizada-, lo que lleva a buscar las formas en que la comunicación, como estrategia de lucha, puede colaborar al objetivo general de la supervivencia cultural de la identidad como pueblos indígenas, todo aquello que elimine riesgos se tomará como herramienta estratégica para el nuevo sistema. En la sistematización de las mingas se expusieron la Unidad, la Cosmovisión, la Interculturalidad y la Claridad Política como elementos de defensa cultural prioritarios.

La unidad (elimina el riesgo de desestructuración (y la estructura económica impuesta sobre el sistema de comunicación es un factor de desunión); la concienciación elimina riesgos de relativización y ambivalencia, tanto si se consigue mediante difusión ideológica como si se sensibiliza a partir de proyectos de acción social, vinculación emocional, recreación y aprendizaje lúdico, etcétera. La cooperación con otras organizaciones elimina riesgos físicos. También la visibilización de las formas de vida *reales* de los pueblos, de las situaciones de injusticia, y de la violencia que se ejerce contra ellos: La visibilización de los riesgos, las denuncias, las alianzas, ponen bajo la vigilancia pública la supervivencia de los pueblos. La empatía neutraliza riesgos. La protección de los estados sobre las representaciones eliminar riesgos de estigmatización. La legitimación de los derechos contribuye a esa protección; y por supuesto, inicialmente, los insumos culturales e identitarios internos: El fortalecimiento de la lengua, de la epistemología propia, de los rituales y la cosmovisión, los usos y costumbres y las dinámicas sociales, ayudan a anular los riesgos de la colonización.

Y, con todos estos diagnósticos, el punto de llegada de los comunicadores indígenas del caso de estudio se concreta en esta conclusión: **LA DIFERENCIALIDAD AYUDA A NEUTRALIZAR LOS RIESGOS, DE MODO TAL QUE SE HACE NECESARIO NEGOCIAR UNA POLÍTICA PÚBLICA CON ENFOQUE DIFERENCIAL PARA LA COMUNICACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS**

Figura 52: La diferencialidad como estrategia de neutralización de los riesgos asociados a la comunicación



CUARTA PARTE:

CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

8. CONCLUSIONES:

El símbolo más antiguo de los pueblos indígenas, la flecha, indica la salida de la crisis civilizatoria. Es el símbolo y la representación de una nueva utopía en el Tercer Milenio para toda la sociedad del Siglo XXI.

La comunicación desde los pueblos indígenas se convierte en una herramienta fundamental para la transformación de la vida de los pueblos y de la humanidad en general.

(Roger Rumrill, Oaxaca, México, 2013)

Al inicio de esta investigación nos hacíamos una serie de preguntas que iban a guiar el trabajo. Estas mismas preguntas sugerían una perspectiva para abordar la cuestión: se iba a tomar la “comunicación indígena” NO como práctica –como el estudio inmanente de sus productos-, sino como “campo”, en un sentido cercano al propuesto por Bourdieu. Pero ese campo compuesto de elementos, relaciones y emplazamientos puede ser autónomo, pero no aislado: se enmarca en un magma de existencia en el que convive con otros campos en un sistema social. La relación simbólica entre los elementos de los distintos campos y la tensión de poder entre los emplazamientos de los mismos llevan, además, a comprender la comunicación indígena por un lado, como un constructo social –una visión propia del paradigma del interaccionismo simbólico- y por otro lado, en cuanto a método relacional, se entiende a su vez como una mediación constructiva.

Durante el recorrido de esta memoria de investigación se han aportado respuestas a la inquietud sobre las causas y procesos que han hecho emerger al movimiento indígena en el subcontinente y, de forma más exhaustiva, en el Cauca colombiana. Y cómo, dentro de él, el movimiento ha posicionado la cuestión de la comunicación en un lugar relevante y estratégico, construyendo una interpretación sobre la misma con un enfoque “originario” e “identitario”.

- i. Nos preguntábamos *qué es eso que llaman “la comunicación indígena”*, cuáles eran sus características, y si, a partir de ellas, se podía deducir que existe algún factor diferencial que haga de este constructo un campo (semi)autónomo.

La primera conclusión que extraemos es que los pueblos indígenas están **construyendo los sentidos de la comunicación de forma sistémica y holística**, escudriñando todas las posibilidades que las dimensiones de las relaciones comunicativas pueden aportar tanto en la vida de los pueblos como en la evolución de la interculturalidad. En ese sentido, la comunicación indígena (entendida de forma holística y no en cuanto a las prácticas) no sería sencillamente una parte de lo que se llama “comunicación alternativa” (Beltrán), “comunicación comunitaria” (Gumucio) o “popular” (Kaplún) –según Meda, 2014-. Tal vez el día que exista una definición consensuada sobre lo que sea el llamado Tercer Sector de la Comunicación se pueda encontrar ahí su paraguas nominativo.

Pero escapa a la mayoría de los indicadores admitidos sobre comunicación alternativa, fundamentalmente por la **flexibilidad pragmática** que muestran las expresiones de comunicación indígena. Como decía Omar Rincón, (2009):

La comunicación indígena nos enseña, entonces, que no hay una sola estrategia, que los medios pueden decirse en diversidad de formas, que el comunicar es un acto que depende de su ubicación en lo cultural (lógica de la identidad), de su necesidad política (lógica del existir con dignidad), de su potencial expresivo (lógica de conexión y tejido).

Quizás el rasgo característico que todas estas formas comparten es la FUNCIÓN SOCIAL que cumplen sus miembros, y que, en el caso del Sistema de Comunicación Indígena (SCI), se les exige a través de los mandatos comunitarios.

La tendencia de las organizaciones de pueblos originarios es separarse de estas formas antes mencionadas, y para ello se alude a diferencias como estas:

- En primer lugar, más allá de los objetivos (de la función social que comparten con la comunicación alternativa, con la comunicación para el desarrollo/cambio social) se consolida el punto de partida. El “para qué” es compartido por todos estos campos; el “desde donde” se propone como un factor diferencial: el SCI parte de la cosmovisión, del acervo ancestral de formas de interacción entre los seres que componen el universo. Se entiende la Comunicación Indígena como **una visión holística de las relaciones que construyen significados. La comunicación indígena es cosmocéntrica.**

- Los indígenas están construyendo Sistemas de Comunicación integrales, el Tercer Sector se caracteriza por ciertos usos y formas concretos en los **medios** de comunicación.
- La lengua se valora como factor étnico de diferenciación expresiva y epistemológica (estructuradora del conocimiento)
- El SCI busca narrativas propias en su pasado: modos rescatados o reinventados de expresión que construyen palimpsestos que no son modernos, ni antiguos.
- Cuestionan el voluntarismo y la imposibilidad del reparto de beneficios –con fórmulas comunitarias-. Si el SCI se considera estratégico y parte de la organización social, también puede ser una forma de sustento para quienes lo compongan. Lo que diferencia esta visión de la exigencia de carecer de ánimo de lucro impuesto como condición para catalogar la “comunicación alternativa” (o sus variantes).
- Del mismo modo, la propiedad de los medios y del sistema, se considera dentro de la autonomía de los pueblos (y de la institucionalización de esa autonomía en sus organizaciones). No están de acuerdo con las opciones de propiedad que se les ofrece según los criterios legales de reparto del “bien público” de los medios; pero tampoco lo están en aristas no mediáticas de la comunicación: Por ejemplo, si un medio de una Universidad es “público”, y en Colombia las autoridades indígenas son consideradas instituciones descentralizadas del Estado, en igualdad de condiciones, quieren poder legislar sobre el carácter público y la propiedad institucional de sus universidades, sobre sus formas y medios de enseñar y evaluar en comunicación... Un medio indígena, cuestionan, ¿es público? Podría serlo ya que pertenece a una autoridad nacional. Sin embargo, es un bien estatal según la Constitución... Si no es público, ni comunitario ni privado, es que necesita un campo propio.
- Además, quieren una mejor formación y profesionalización. Como afirman los Radialistas, saben que lo bueno se oye y lo malo se desecha, y quieren constituir una **alternativa viable a los medios masivos**, para contrarrestar *también* desde la difusión mediática el riesgo de aculturación.

- Quieren salir del control de la organización y mantener una autonomía editorial, redaccional, de flujos de trabajo, etc, que solo esté condicionada al mandato comunitario.
- Quieren la horizontalidad, como los medios comunitarios/alternativos, pero tiene numerosos fallos y contradicciones, y la organización y la comunidad son jerarquías existentes y aprobadas.

En definitiva, al construir un SCI, los pueblos indígenas no quieren limitarse a la taxonomía existente, quieren poder desbordar los diacríticos que posicionan tal o cual tipo de comunicación, mediante el reconocimiento de sus propias formas de hacer.

Consideramos que esta conclusión es importante porque contribuye al cambio necesario en la estructura mediática de Colombia. Interesa aportar argumentos de la existencia de “otras” opciones válidas –y que están además protegidas por la Carta Magna-, porque el Sistema tiene unos espacios de comunicación que son del Estado y cuya gestión (a través de medios) será de una u otra manera según lo que el órgano adjudicador considere acerca de esos medios. Como hemos dicho: los comunicadores indígenas discrepan con que la figura que les ampare sea la de interés público porque no pueden tener publicidad y arriesga su sostenibilidad; tampoco quieren que se incluyan entre los comunitarios porque sus límites de potencia las hacen muy reducidas. Quieren estar en un articulado diferenciado y negociado de forma autónoma. Y así quedarse con la gestión como a ellos les dé la gana,

Y justifican esa autonomía (aspiración de poder) a través del saber (discurso legitimador) apoyado en la identidad.

Así, van construyendo los discursos sobre los que descansa la reserva de sentidos que **justificará su existencia diferencial**: comunitariedad, concientización, aprendizaje político, impulso desde dentro, descolonización... Y los diagnósticos: aculturación, divisiones internas, brecha de género, brecha en acceso a TIC y medios, brecha en conocimiento y formación, sostenibilidad financiera..., a partir de los cuáles se van desarrollando las demandas y las propuestas. Porque El “indio permitido”, el nombre del sujeto dócil acuñado por Charles Hale, se libera a través de sus propias

políticas, creadas en colectivo, desde las bases y de forma autónoma. Y entre ellas, están las políticas de comunicación, entendidas de forma emergente en todas las posibles derivas que tenga este derecho, y no en la ejecución del mismo limitada a la difusión de informaciones mediante el uso de espectros radioeléctricos.

- ii. Nos preguntábamos también al inicio de la investigación *¿cómo contribuye un sistema de comunicación indígena a la construcción de lo social? ¿Cómo actúa sobre los sistemas social y referencial de estos pueblos, y con otros campos? ¿Qué funciones tiene la comunicación propia? Y ya dentro del plano de la interacción, ¿de qué manera se articula la interculturalidad en esta construcción?*

Al no disponer de un modelo teórico indígena consolidado con el que articular la comprensión de todos los fenómenos investigados, hemos tenido que introducir distintos enfoques, diferentes teorías que nos pudieran acercar, en círculos que se estrechan poco a poco, a una comprensión integral, sistemática, del sentido que los indígenas dan a las prácticas comunicativas.

Hemos diferenciado para afrontar estas interrogantes una “comunicación – interacción” de una “comunicación-información”.

- La *comunicación interacción* tiene que ver con la producción colectiva de significados, la construcción de lo social, el establecimiento de consensos, normas y valores y vínculos identitarios. Algunos de estos también se pueden desarrollar a través de los medios de comunicación, pero no todos, y no necesariamente. Se considera que esta comunicación interactiva se orienta hacia adentro, hacia la consolidación de la unidad identitaria –intracultural- y de adentro parten sus insumos y herramientas principales. Será la que genere los marcos de referencia para la acción colectiva.

La *comunicación información* es la que tiene que ver con los medios, con las representaciones, con las tensiones de la relación de poder, con el conocimiento de unos derechos, con la difusión de informaciones prácticas, en parte también con la

educación... Se considera que la parte informativa es el terreno en el que se disputan los emplazamientos externos, y se considera estratégica (y ejecutiva) para obtener logros en el plano intercultural.

Uno de los modelos desarrollados por investigadores latinoamericanos que se puede aproximar mejor a los sentidos que ya reconocemos en el SCI es la propuesta de GUCOM: el acercamiento a la comunicación desde sus dimensiones de Difusión, Expresión, Interacción y Estructuración. Su modelo es –tal como consideramos los SCI– pragmático y holístico, permite escoger una dimensión y profundizar en ella, o elevarse para una obtener una visión panorámica de todo el fenómeno. Se ha utilizado esta perspectiva como parte de las que han permitido comprender mejor la epistemología de los pueblos con los que se ha trabajado.

Pero aquí se trata de ofrecer una propuesta nueva, y esta se va a basar en una construcción conjunta realizada con los indígenas del Cauca, consensuada en las distintas reuniones suprarregionales con otras organizaciones que también recorren el proceso de reflexión sobre sus SCI.

Franco Gabriel Hernández propuso un abordaje de múltiples perspectivas, también a partir de los insumos que se iban generando de forma colaborativa en las mingas y en las dos Cumbres Continentales:

La comunicación indígena puede verse desde varias perspectivas. Como una estrategia para **fortalecer** la cultura y la identidad; como un proceso de construcción de la **resistencia** indígena frente los embates de la globalización; como un espacio de construcción de nuevos escenarios de **desarrollo** y vida de los pueblos indígenas; como un mecanismo para favorecer la **interculturalidad**; como un **poder**, y como el ejercicio de un **derecho** público. (2013)

El mapa de sentidos de la comunicación indígena que se muestra en esta tesis doctoral discurre por ese mismo camino –lógicamente, ya que se han utilizado los mismos insumos y se ha colaborado con las mismas personas y organizaciones– y permite desarrollar de forma más extensa esas conclusiones.

Consideramos que hay seis estrategias diferenciadas para las que se moviliza el SCI (utilizando una metodología de espiral, de modo que vayamos haciendo “ciclos” desde lo más pequeño hasta lo más grande y vuelta a recorrer el camino hacia atrás...):

1. **FORTALECER LA IDENTIDAD.**

Es la misión estratégica PRIORITARIA de todo SCI. Para construir interculturalidad, para “conocer y diferenciar al otro sin discriminarlo” y sin “morir” como cultura en el contacto con la globalización homogeneizadora, se necesita **comenzar con una identidad clara. “Sólo así se puede ser universal sin dejar de ser uno mismo. Pero la condición es esa: ser primero uno mismo”.**

De ahí la importancia de la comunicación hacia el interior, como estrategia para “crear pueblo”, desde el mejor conocimiento de lo propio y su valoración - desde la escucha a los mayores, la participación en la vida de la comunidad, la cotidianeidad ritual, las mingas de pensamiento, etcétera- para seguir mejorando el (re)conocimiento de lo que uno es. Es también la fuente de todos los discursos de legitimación que se utilizarán en la búsqueda de un nuevo emplazamiento y una nueva representación. (Su valor principal: el **compromiso**).

2. **RESISTIR.**

Creando **unidad**, la comunicación como estrategia para la toma de posiciones de la comunidad y el pueblo frente a las situaciones que les agreden: La colonización del pensamiento, el estigma, la globalización de los cánones culturales, de los comportamientos sociales y las necesidades de acumulación; la violencia física y simbólica que agreden sus posibilidades de vida. La comunicación cumple una función de protección ante la confrontación: con la denuncia, el plan de acción..., pero también de regeneración crítica para un pensamiento descolonizado. (valor principal: la liberación del pensamiento –**descolonización**-)

3. **CRECER.**

La cara B del fortalecimiento identitario es el crecimiento. En la frontera, unos actúan de barrera. En el interior, otros gestan cambios. Llegamos al plan de vida y desarrollo comunitario. La comunicación, entendida desde los puntos anteriores, ayudará y posibilitará que el pueblo crezca, mejore su conocimiento, se desarrolle, abra nuevos planes de vida y de desarrollo. Las redes interactivas que se puedan establecer, la investigación colaborativa, serán medios para esta dimensión estratégica, un valor en sí mismo... que ya apunta hacia el Sumak Kawsay, la consecución de la buena vida, lo mejor, aquello a lo que hay que aspirar.

4. **INTERCAMBIAR.**

Desde dos ámbitos: hacia adentro, la comunicación sería una estrategia para posibilitar espacios participativos de investigación y construcción. Hacia fuera, la comunicación sería el “mecanismo social de intercambio” con otros pueblos, el favorecedor de la **interculturalidad**, siempre a partir de la identidad propia y desde el respeto. (valor principal: **el respeto y la cooperación**)

5. **SER RECONOCIDO.**

Las relaciones interculturales equitativas solo pueden producirse desde el momento en que los actores concernidos “reconocen” al otro. La historia de negación del otro indígena termina en el momento en el que estos *recuperan la palabra*.

El derecho a la comunicación se hace “ejercicio” *en* el hecho comunicativo. Pero a partir de ahí, se inicia la movilización de marcos de referencia en la búsqueda de la legitimación de ese derecho, a través de un discurso (valor principal: la **responsabilidad**)

6. **ALCANZAR UN PODER**

Y todo ello para **lograr el “poder para”**, legitimar el poder autónomo y colectivo orientado a la vida de los pueblos. Esto es, una “capacidad” o una “potencia” para llevar a cabo sus Planes de Vida, estrategia de apropiación del propio devenir. Para alcanzar este poder, requieren una identidad fuerte y unida que respalde la acción con ese fin, el reconocimiento de “los otros” que lo acepte y la legitimidad que permita llevar a cabo su “fórmula de crecimiento”, su plan de vida. Vemos que la comunicación se puede entender entonces como una estrategia transversal con responsabilidad en los medios y en los fines.

A continuación, un esquema de trabajo que debe ampliarse y variar según se confronte con las distintas realidades de cada pueblo y cada SCI que se está creando, lo que se obtendría de la conjunción de las perspectivas desde las que se puede entender la comunicación indígena, los objetivos a los que apunta, las dimensiones comprendidas por el grupo Hacia una Comunicología Posible, los valores extraídos de los perfiles, las acciones principales que guían cada estrategia, y los ejes o principios - Tierra, cultura, autonomía y plan de vida - que orientan cada línea estratégica de la comunicación, cada vuelta de la espiral que aspira al Buen Vivir. Y siempre partiendo de dentro (de la afirmación identitaria) hacia afuera (hacia la interculturalidad) para fortalecer de nuevo cada grupo en relación:

Figura 53. Tabla: Perspectivas de la comunicación indígena

PERSPECTIVA	OBJETIVO	FUNDAMENTO (acciones)	MEDIOS/MODOS	VALOR
Estrategia de persistencia étnica <i>Eje: Tierra/ cultura</i>	Fortalecer la cultura y la identidad	Comunicar la vida, cosmovisión, identidad, valores, cultura, idiomas originarios y aspiraciones de los pueblos	Modos y espacios Propios (ritualidad, memoria histórica, comunitariedad..)	Compromiso (HITO: UNIDAD)
<i>Eje: Autonomía</i>	Resistencia (DESDE HITO: UNIDAD > movimiento social)	Mostrar un camino de cómo “resistir las tentaciones de la globalización”. Frentes de lucha contextuales y pragmáticos (recursos naturales, autonomía, producción ...)	Apropiados (comunicación-barrera), modos de comunicación alternativa. <i>Dimensión de difusión y expresión</i>	Descolonización del pensamiento
<i>Eje: Cultura/ Plan de Vida</i>	Construcción y crecimiento	La comunicación, Espacio de intercambio. Desarrollo alternativo COMUNITARIEDAD	Red, alianza Investigación cooperativa <i>Dimensión de estructuración</i>	Responsabilidad social
Mecanismo social de intercambio <i>Eje: Cultura/ Autonomía</i>	Favorecer la Interculturalidad	Diferenciar, sin discriminar, al “otro” y presentarlo cual es. Respetar la diversidad, la diferencia y aprender a enriquecerse. 1. Identidad fuerte 2. Visión universal	Propios y apropiados, incidencia, cooperación, empatía <i>Dimensión de interacción</i>	Respeto y cooperación
Ejercicio de un derecho <i>Eje: Autonomía/ Plan de Vida</i>	Reconocimiento en las leyes y normativas (para apropiarse)	Estableciendo Puente de enlace con la sociedad Mayoritaria (enlace con perspectiva intercultural) creación de alianzas /clima. Incidencia.	Propios y apropiados, experiencias y prácticas comunicativas Incidencia	Responsabilidad política solidaridad
Poder <i>Eje: Plan de Vida</i>	Para incidir en la sociedad y en las políticas públicas Cambiar representaciones y emplazamientos Para la vida de los pueblos	Compromiso con los principios orientadores de los pueblos Respeto espiritual pluralidad cultural Aspiración de transformación social	Apropiación PROYECTO <i>Dimensión de estructuración</i>	Responsabilidad BUEN VIVIR

Con todo esto, extraemos de forma aún más esquemática tres grandes objetivos prioritarios en el SCI y las funciones basales que los harán posibles:

1. **Pervivir como culturas étnicas diferentes.** Para ello, la comunicación cumple una doble función: *función de protección* plasmada en las formas de resistencia, y *función de fortalecimiento* de todos los componentes que constituyen la identidad. La comunicación se hace comunitaria en su expresión emocional, su estructuración organizacional, su difusión histórica y las epistemologías y cosmovisiones propias, entre las que se incluye la vinculación tierra-hombre, su interacción de los usos y costumbres sociales, la cultura mítica articuladora, los procesos simbólicos y comunicativos incluidas la lengua y los modos propios de interacción comunicativa. Todo ello para mantener la frontera, para la persistencia identitaria.
2. **Adaptarse al entorno en mejores condiciones mediante la consolidación del movimiento social indígena.** El emplazamiento histórico de cada grupo indígena les obliga a interactuar de formas diferentes con las realidades que les toca vivir. En la terna que exponía Bolfil, el segundo sentimiento identitario del que hablaba es aquel de los grandes pueblos indígenas precolombinos, que no conocían fronteras nacionales. La **aspiración al crecimiento** lleva a un continuo reemplazamiento de las fronteras, a través de las alianzas, las apropiaciones y demás praxis que se desarrollan a partir de la interacción y el intercambio de sentidos. Si la resistencia es fruto de la confrontación; el crecimiento lo es de la *función de cooperación intercultural*.
3. **Cambiar las relaciones de poder.** Por fin, el reposicionamiento en el campo social de “lo indígena”, entendido ya como la tercera inclinación identitaria del ser-indio-hoy de Bonfil: el *indio* como ente político, vivo y con memoria de colonización, con una tensión de poder pretérita y un **objetivo de poder** futuro. La *función discursiva legitimadora* quiere RECONCEPTUALIZAR LO INDÍGENA EN LA SOCIEDAD, para que salga de la “prisión del pasado”, buscando más autonomía, mejor posición

en la relación de poder. Esta función es estratégica para obtener el reconocimiento de derechos; los cambios de representación; los reemplazamientos continuos. La lucha semántica es una lucha de legitimación, y sus discursos se construyen sobre las demandas basadas en el origen y en la diferencia (adentro), ampliados por la potencia del movimiento (frontera) y apoyados por el consenso internacional y la opinión pública (afuera). La lógica de la identidad se concibe como la estrategia más poderosa para el empoderamiento: para reposicionar la imagen propia, ganar reconocimiento y negociar lo “público”.

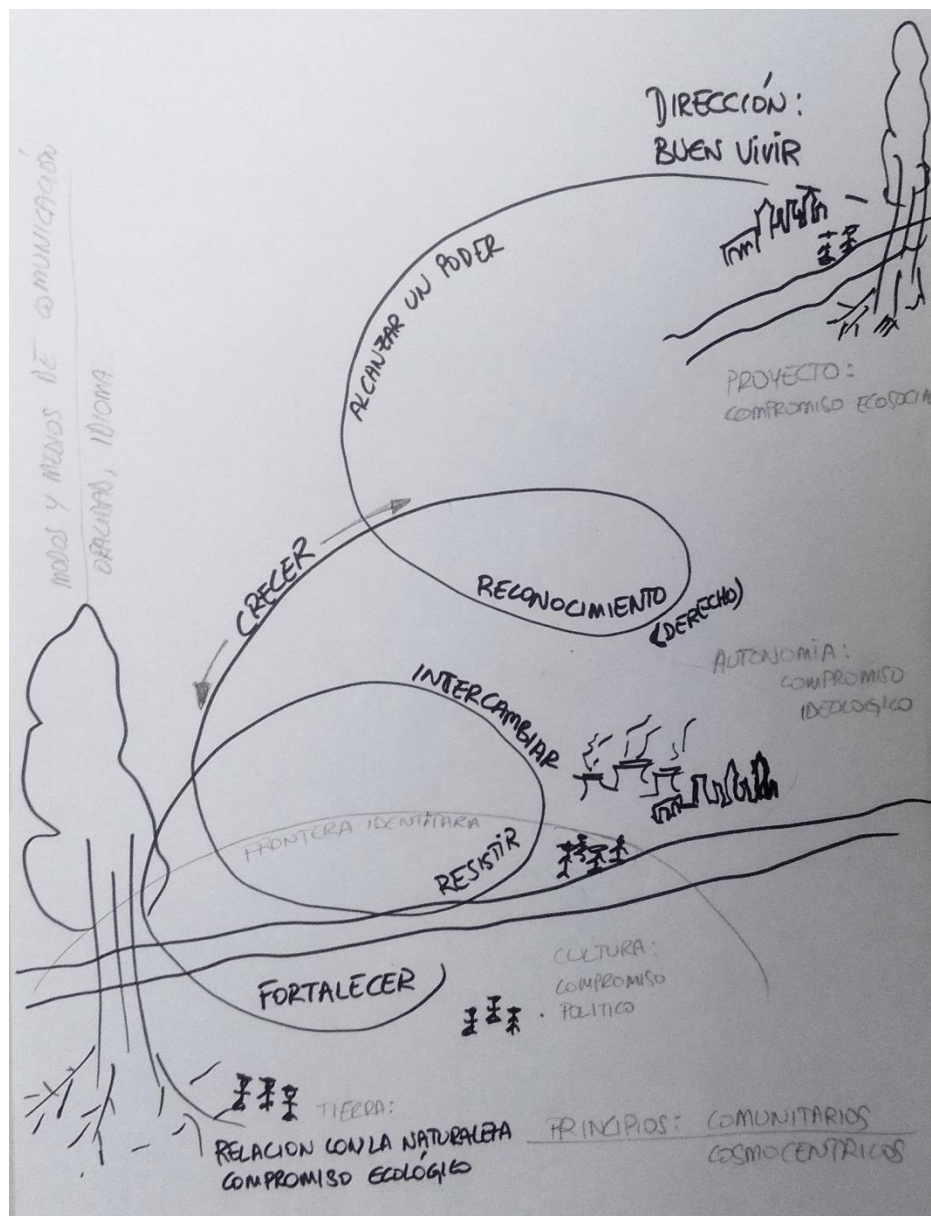
4. He ahí donde puede estar la ruptura, en un proceso de fundamentalización de las identidades. Pero, -y aquí es donde los sempiternos principios orientadores indígenas se hacen tangibles y se genera la “magia” que a tantos deslumbra-, el movimiento ha ido más allá, en espiral, retomando las raíces: hasta **el BUEN VIVIR**, el objetivo de lo “sublime” (Sarango), tan deseable que ya no tiene que ver con la identidad, ni con la alteridad, sino que produce un desplazamiento de todo el sistema. **La comunicación indígena ha desarrollado un proyecto: apunta al Buen Vivir.**

Esta concepción indígena es la que supone una revisión de la modernidad del continente (basada en la colonialidad del poder y *del saber*) y la postmodernidad del siglo XXI (que mantiene la posición hegemónica eurocéntrica y antropocéntrica del desarrollo). El Buen Vivir puede empezar a considerarse como un nuevo paradigma de sociedad, en respuesta a la crisis de sentido.

La relación comunicativa con el Buen Vivir también comienza desde el momento en que el CRIC y el resto de movimientos indígenas critican esa crisis de sentido, según la cual la modernidad conlleva una nueva configuración del sentido de la vida humana, que ha hecho que éste, y con ello la existencia, queden sumidos en una crisis única desde el punto de vista histórico. Una crisis de la que no están inmunes los pueblos indígenas, cuyo mayor miedo es la aculturación (destructora de las identidades étnicas), Y la forma que encuentran de reetnizar a los

indígenas que han perdido su cultura es recrear un discurso y unas prácticas, con la coherencia necesaria para integrarlos en esa Comunidad de Sentido, y con la flexibilidad suficiente para que no tengan que eliminar su *modus vivendi*. Y la forma de hacer valer sus aportes en el mundo no indígena se proyecta desde la responsabilidad ecosocial, desde:

- El compromiso ecológico de relación armónica con la naturaleza
- El compromiso político en cuanto a las estructuras de poder y de conocimiento de socialización comunitaria
- El compromiso ideológico de oposición al capitalismo neoliberal y a la colonialidad del poder y del saber



- iii. En este sentido relacionado con el nuevo paradigma de la Comunicación para el Buen Vivir, concluimos que *el movimiento social indígena ha pasado de una identidad de resistencia a una identidad proyecto*, algo que se constata en las iniciativas legislativas que provienen de la organización caucana. No busca la constitución de un nuevo estado-nación (de momento, esta tendencia es minoritaria en la generalidad de los movimientos indígenas americanos), sino una autonomía mayor y de mejor calidad, la libre determinación de sus designios, y una relación más equitativa y más justa con los Estados.

Esta evolución hacia la consolidación de un proyecto implica incidir en el posicionamiento de las identidades originarias para poder intercambiar y alcanzar un nuevo emplazamiento. No obstante, la consecución de ese “proyecto” podría parecer ralentizada o lastrada por cierta “resistencia a tomar el poder”, debido quizás al conflicto entre facciones internas (como apunta Touraine) o más bien al disenso entre las distintas perspectivas. En todo caso, no se puede contemplar un movimiento social como una unidad homogénea, menos en uno tan reciente (en cuanto a la integración suprarregional) y tan diverso (en sus cosmovisiones, historia, demografía, expresiones culturales, objetivos políticos...)

Pese a ello, consideramos que los pueblos indígenas están **desplazando los límites de la relación histórica de poder** que les construyó como “otros”... y seguirán haciéndolo. Van alcanzando objetivos, primero en los márgenes admitidos por la sociedad dominante, para después desplazarlos, buscando metas nuevas. En la relación comunicativa

- Han pasado **de ser objeto a ser sujeto**, y de ser “la imagen” a ser “creadores de imágenes”. Han **recuperado la palabra**.
- Reclaman ser productores de contenidos desde sus propias cosmovisiones, de modo que puedan canalizar los medios para cambiar o RECONCEPTUALIZAR el mundo, a sabiendas de que con los medios se facilita el aporte de los valores y riquezas de los pueblos.

- Entre las evidencias que sustentan su proyecto como movimiento continental, se encuentran las siguientes:
 - El movimiento indígena en América Latina vive días de fuerza, un empoderamiento en todos los niveles sociales.
 - Las experiencias de educación superior (o especializada) indígena empiezan a brotar (muchas por delante de la Ley, como la UAIIN, que está reconocida pero no tiene sus títulos homologados porque la legislación no contempla la validez de sus criterios propios)
 - La comunicación propia gana fuerza en el terreno de las prácticas – en la II Cumbre Continental, en Oaxaca, se presentó una sistematización de 350 experiencias de comunicación (mediática) indígena- y, posteriormente, en las legislaciones.
 - La formación de comunicadores, con la visión propia de los pueblos indígenas, es estratégica para la pervivencia y mejora del SCI: se puede vaticinar que la experiencia “piloto” del Cauca será fuente de inspiración para otros pueblos y otras instituciones.
 - Los Estados –fundamentalmente andinos- están reconociendo la “existencia” y “legitimidad” de la DIFERENCIA de estos pueblos, y son más proclives a formalizar derechos: a sistemas educativos propios; a la propiedad de los medios de comunicación, a la protección cultural

- iv. El **discurso de la diferencialidad** se ha asentado como base del proyecto comunicativo que se construye en el Cauca colombiano. Apunta a causas históricas y económicas que han llevado a los problemas diagnosticados: se les ha marginado del desarrollo cultural y material de los medios y herramientas de la comunicación (de la formación, del acceso, de la capacidad de desarrollo autónomo...) Y su SCI propone una solución: un **cambio en la política nacional**, acorde con la realidad circundante en buena parte del continente y coherente con el marco constitucional colombiano, una política, además, que esté destinada a paliar la situación de discriminación a la que se han visto sometidos.

Dado que esa petición de cambio legal se justifica en la diferencialidad, resulta de importancia aportar, a raíz de esta investigación, la conclusión de que **existen factores efectivamente diferenciales en la comunicación de los pueblos indígenas** del Cauca colombiano, en términos de diferencia étnica (según cada pueblo) e “india”, aludiendo a la denominación de Bonfil (de todos los indígenas por su condición de colonizados física y simbólicamente).

Sin embargo, los desarrollos discursivos apuntan a que se está apostando más por la legitimación basada en el factor étnico –que “visualiza” la diferencia mejor, a partir de la mirada cosmológica, la expresividad ritual, la movilización masiva, la simbología...-, debilitando el argumento reivindicativo de la situación histórica de injusticia. Esta selección puede tener que ver con el hecho de que la comunicación indígena ha empezado a tener mucho más efecto y eficacia desde que ha pasado de dirigirse fundamentalmente a la razón, a hacerlo apelando a las emociones. La empatía (afuera) y la vinculación afectiva (adentro) se muestran como más eficaces que la llamada al derecho, a la ley, a la imposición o la rigidez ideológica.

La consecuencia es que se apuntalan las diferencias culturales y epistemológicas, más que las económicas y políticas... Y esta afirmación nos lleva a las siguientes recomendaciones, aspectos a los que cabría prestar atención tanto en investigaciones futuras como en el desarrollo –que continúa- de las propuestas del movimiento indígena respecto al reconocimiento de su SCI.

9. EMPLAZAMIENTO SOCIAL. RECOMENDACIONES:

El movimiento indígena colombiano –abanderado por el CRIC– decimos, ha desarrollado una demanda nueva: una ley de comunicación con enfoque diferencial. Para ello, en la “lucha semántica” gana terreno la autorrepresentación de los indígenas en su faceta mítica y cultural, con imágenes aplaudidas (desde el exterior) como la del “guardián de la naturaleza”, el “intérprete de la Madre Tierra”, o el “maestro del Buen Vivir”. Pero, aplicado a la arena legislativa, cabe el riesgo del que llevamos alertando toda esta investigación, a través de las palabras de los críticos del neoliberalismo multicultural: Una ley de comunicación con enfoque diferencial puramente étnico podría resolverse de un plumazo con una batería de medidas culturales y alguna concesión económica menor (como la eliminación del pago de derechos de autor, o la continuidad de las licencias, por suponer algunos).

Por ejemplo, habrá que prestar atención a qué parte de las negociaciones han sido fagocitadas por la urgencia prioritaria de los diálogos de paz con las FARC. En 2013, no parecía que el gobierno de Colombia tuviera intención de abrir un debate sostenible sobre un SCI... Ese año, un representante de la Autoridad Nacional de Televisión de Colombia acudió a Oaxaca. Con buenas palabras, había visto y leído algunas concepciones de los pueblos sobre la comunicación, de ahí que su discurso ofrecía un reconocimiento de la diferencialidad, que satisfizo a algunas organizaciones con menos recorrido que el CRIC: Venía a constatar con sus palabras que los pueblos indígenas perciben la comunicación como un todo, y que por ese reconocimiento el gobierno preguntaba a los pueblos qué es una televisión étnica. Como cada pueblo tiene concepción diferente, exponía, había que consensuar unas definiciones: qué estereotipo quieren romper, cómo se quieren mostrar ante los mestizos.

“Ustedes siempre tienen que ir a pelear un derecho y nosotros estamos en la dinámica de que les damos el derecho que piden, pero tiene que ser a cambio de algo”, dijo el enviado de la Autoridad Nacional... Ese algo, en un clima desarrollista, es un trabajo productivo: El plan era (a finales de 2013) iniciar canales de televisión regional subvencionados, en parte, por la Autoridad Nacional; y con un sistema de transferencia

de recursos directamente proporcional al volumen de producción de materiales audiovisuales generados desde los pueblos indígenas.

Estas propuestas pueden tener cabida en el debate. Dar un espacio representativo en los grandes medios masivos nacionales puede considerarse un buen inicio... Por ejemplo, el programa Colombia Nativa, el espacio de la pública Canal Capital –se deja como recomendación una futura investigación sobre este espacio pionero. Podría aportar pistas sobre cambios de representación –en su primera temporada lo presentó un guambiano, un pueblo con unos estereotipos muy arraigados entre los no indígenas como gentes ignorantes, de miras estrechas, pueblerinos...- también sobre autoestima, liderazgo o impulso de la valoración del oficio comunicativo.

Pero la propuesta de la Autoridad Nacional no es más que la máscara multicultural del Estado nacional, un parche, si no comprende que ni acaba ahí el debate ni se soluciona así la demanda. ¿Qué ocurre con la imposibilidad de una formación homologada en instituciones propias que ofrezca un futuro profesional en igualdad de condiciones? ¿Qué pasa con la legítima aspiración de las organizaciones de gestionar sus propios medios y herramientas? ¿Qué hay de las transferencias? ¿Qué de los derechos de autor, de la protección cultural, del control mediante licencias, de la información? ¿qué hay del acceso a los satélites, a la telefonía, a las fuentes abiertas, las tecnologías colaborativas, los servidores? ¿Y el impacto ecológico de la tecnología, quién lo aborda? ¿Y la responsabilidad de los medios privados con la diversidad cultural? Estos y otros temas no se agotan con la oferta de un espacio televisivo. Hay que empezar a comprender que la demanda de reconocimiento para un SISTEMA DIFERENCIAL DE COMUNICACIÓN INDÍGENA se multiplicará, en este y otros movimientos sociales, y solo se resolverá planteando de forma integral un sistema nacional de comunicaciones más equitativo, proporcional y reparador.

Colombia es un país pobre en desarrollo legislativo en materia de comunicación, por eso se deja como sugerencia para las instituciones colombianas el abordaje de una ley orgánica de comunicación apta para (y negociada con) *toda la sociedad*.

La mesa de concertación sobre comunicación en la que Gobierno y organizaciones originarias debaten, está a punto de ofrecer resultados. Para el

movimiento indígena, la recomendación que se plantea (en realidad no cabe duda de que así se hará, como siempre) es que expongan esos resultados negociados a la luz de la discusión comunitaria, que tan buenos resultados ha dado al proceso de autodeterminación de los pueblos indígenas, para que no se acepte acríticamente una batería de medidas coyunturales destinadas a paliar los problemas económicos de las radios comunitarias en territorio indígena, sino que realmente se abra la puerta a la construcción de un Sistema Propio.

Y que, inmediatamente después, se amplíe la demanda al conjunto de la sociedad.

Tómese como una recomendación: Cualquier cambio legislativo que CRIC, ONIC y el resto de organizaciones indígenas colombianas pongan en la mesa de negociación con el Gobierno, debería considerar los SCI de forma holística, y así tender a eliminar brechas (también materiales) y situaciones de inequidad y discriminación (racial, económica, productiva, cognitiva...).

PERO, además, esta diferencialidad, esta situación de opresión *propia y constitutiva del hecho indígena*, también la viven en la actualidad muchos otros colectivos sociales que deberán iniciar su propia carrera por la inclusión en las estructuras de la sociedad de la información y del conocimiento... de no ser que otro movimiento acoja su causa en su seno (tal como el movimiento abanderó en el pasado las luchas de otros). Si de *diferencialidad* se trata, y no sólo de diacríticos étnico identitarios, hay una posibilidad de alianza entre los *diferentes* sectores discriminados para negociar una reforma integral de la política de comunicaciones. Y lo mismo que vale para Colombia, sirve también para México o Chile, como ejemplos de países en los que las leyes son más permisivas con el monopolio massmediático.

Se plantea esta recomendación porque, si bien a corto plazo resultarán óptimos para los pueblos originarios los cambios en el trato en cuanto a información (al acceso mediático, formativo, a la vigilancia de las representaciones, por ejemplo), desde esta interpretación personal se considera que se puede caer en la fundamentalización de lo étnico, al tiempo que se limita la perspectiva sobre un derecho que debería ser extensivo. Sobre todo teniendo en cuenta que el deseo que aporta el concepto del Buen Vivir es el beneficio de toda la sociedad.

Por eso se quiere dejar también a la consideración de las organizaciones indígenas la siguiente sugerencia: En el caso de Colombia, y por usar el renombramiento originario, la palabra debe ser liberada para todos los colectivos. Tal vez la exposición y sustentación del hecho diferencial *étnico* de los sistemas de comunicación indígena encuentre un foro más apropiado ante los organismos internacionales. Aquellos que tienen influencia supranacional para llegar, tal vez, a vincular a los distintos países con presencia indígena en una protección conjunta del derecho diferencial a la comunicación.

Atendiendo a este aspecto de la diferencialidad, se recoge una recomendación que dejaba José Carlos Morales, miembro del mecanismo de expertos de la ONU para los pueblos indígenas, a las organizaciones de comunicadores presentes en la II Cumbre de Oaxaca. Con la misma intención que desea haber logrado esta tesis –ayudar a la delimitación de la existencia de un Sistema Indígena de Comunicación-, proponía una reflexión sobre el uso de los medios en las organizaciones indígenas, para ampliar la diferencia sobre los medios comunitarios. De las 350 experiencias expuestas en la Cumbre, todas ellas eran medios de comunicación o colectivos creados desde el concepto de comunicación alternativa/popular/comunitaria.

Considero que Morales pensaba también en las posibilidades de los cambios en las políticas públicas (mediáticas), pero sigue anquilosando la realidad holística del SCI en un aspecto de transferencia de información. Si bien se avanza hacia la comprensión sistemática, se observa la gran dificultad cognitiva de desligarse de la visión hegemónica de la comunicación en función de sus productos: como “bien de producción”. Esto puede provenir de la práctica, del oficio, tanto como de la masificación mediática característica de la Sociedad de la Información. Una dificultad que comparten con los procesos de comunicación alternativa, la de interiorizar que la comunicación es ante todo un “espacio”, un “territorio simbólico” de interacción y creación.

Para superarlo, se recomienda abundar en la generación de proyectos comunitarios de acción social mediados por dimensiones comunicativas (lo que vendrían a ser, en términos occidentales, “proyectos de comunicación para el cambio

social”). El trabajo de los hormigueros y semilleros, desde los espacios de investigación y formación, pueden contribuir sin duda a la generalización de esos aportes.

Mientras, recordaremos algunas de las propuestas, viables, que los pueblos y organizaciones han ido proyectando en los espacios de reflexión colectiva en los últimos cinco años. La mayoría son factibles con o sin alianzas, con licencias –el tan recurrente problema de las licencias- o sin ellas. Otras requieren de un gran esfuerzo de articulación y apoyo desde distintos ámbitos. Pero todas se pueden conseguir con creatividad, liderazgo y las perseverancia de las organizaciones.

1. “Fomentar ASOCIACIONES REGIONALES de medios, para apoyarnos e intercambiar saberes”.
2. “Utilizar las plataformas digitales. Creación de un portal continental – que funciones como agencia conjunta-. Si tenemos contenido y visibilidad seremos más capaces de ser fuente para otros y establecer agendas.”
3. Compartir contenidos y consolidar los marcos dominantes que puedan convertirse en referencia para otros movimientos.
4. Ampliar la capacidad de influencia –incidencia- en la propuesta de evaluación para la educación de los pueblos indígenas que desarrolla la Unesco
5. Crear un censo de colectivos y medios de comunicación, de modo que se pueda construir un mapa de conexiones posibles.
6. Constituir un observatorio continental sobre comunicación y pueblos indígenas. Se desea que incluya un sistema de monitoreo y georeferenciación de los medios masivos del continente que violentan los derechos de los pueblos.
7. Digitalizar los distintos productos comunicativos, de forma que puedan estar accesibles para los distintos pueblos en plataformas virtuales: “Plataforma Multimedia de Comunicación Indígena del Abya Yala”
8. “Formar técnicos de los pueblos indígenas para la gestión de proyectos en comunicación”
9. Conformar una Red de Mujeres Comunicadoras Originarias del Abya Yala con el fin de contribuir integralmente a la articulación,

posicionamiento, formación y visibilización de los procesos de comunicación que siguen las mujeres indígenas.

10. “Integrar un directorio de especialistas en TICs que deseen colaborar con la comunicación indígena a fin de que funjan como equipo técnico permanente para asesoría en el uso adecuado de las tecnologías de la información y comunicación.”
11. Avanzar en la consolidación del Proyecto de la Escuela Itinerante Continental de la Comunicación Indígena. Un mandato al cual pretende aportar esta investigación y el proyecto de cooperación del que surgió.

Por último, unas consideraciones académicas que se abren tras esta investigación. Por un lado se observa que no se ha terminado de estudiar correctamente la apropiación tecnológica por parte de los indígenas, pues si bien existen trabajos que revelan la aún grande brecha técnica en cuanto a la capacidad de uso, y un sinnúmero de estudios de caso sobre buenas prácticas, encontramos un vacío de análisis de corte teórico o conceptual que nos ayuden a comprender si esas “propuestas diferentes” se han concretado o no, cuáles son y con qué nivel de éxito se desarrollan.

Aún en desarrollo están también las comparativas sobre las políticas públicas de los Estados latinoamericanos que incluyan algún componente étnico en sus articulados, y los estudios sobre las consecuencias que hayan tenido sobre la comunicación de los pueblos indígenas.

En el futuro, se intentará completar una sistematización de ciertas metodologías de producción del conocimiento mediadas por las interacciones comunicativas. Entre ellas, la minga de pensamiento como técnica de investigación. Esas mingas tendrán también lugar en el Grado en Comunicación Propia Intercultural en la UAIIN: tenemos tres años para acompañar el proceso y poder observar qué nuevos sentidos se van incorporando a esta espiral comunicativa, en qué escenarios y para qué causas se va a materializar esta utopía.

ENGLISH SUMMARY

INTRODUCTION

Indigenous peoples in Latin America have recovered their voice. No more ventriloquists speakers, they are able now to mobilize the various dimensions involved in communication in the intra- and intercultural fields. This has happened since the appearance of the indigenous movement all around the continent, and has evolved, such as other “new movements”, establishing the identity difference as the axis of his speech. The fact is also immersed in the Information and Communication Society, thus there are many threats that they still face to improve their autonomous interaction in this environment, challenges relate to their self-representation and their placement in the power relationship. But, beyond presenting resistance to acculturation, Indigenous Communication Systems venture into construct projects. Among them, the project of Buen Vivir and the ecosocial discourse that entails, are ment to be the communication strategies for the immediate future of indigenous peoples, and contain the right elements to be a key part (Master Frames) of collective action in which other social movements can converge.

In this research, we will set a descriptive overview of how they are building these Indigenous Communication Systems (ICS), and an interpretive approach to the senses containing.

Keywords: indigenous communication, identity, social movements, intercultural relationship, Buen Vivir.

HYPOTHESIS, OBJECTIVES AND METHODOLOGY

Preliminary hypothesis of this research are :

1. Modernity in Latin America starts from the European conquest of the continent. This moment changes the existing relationships and gives rise to a new paradigm based on the colonality of power and knowledge, that makes subaltern any previous forms of knowledge and existence. The "Indian" was constructed as "the other", using categories as exotic, wild or symbol of barbarism, so that their forms of communication also belonged to this "other uncivilized" world (Modernity Coloniality Group). After a process of decolonization of mind (Fanon), indigenous peoples have left behind ventriloquism and have recovered their word, their voice. In the process of centuries, ethnic identity has been submit to a collective assignment of resistance. However, the present challenge and vision of the organizations seem to overcome this new stereotype and make the leap to a complete "project identity" (Castells).
2. Decolonization is a process to achieve self-esteem, self-representation and empowerment , which is incomplete. The native movement in Cauca seeks to reach them by means of identity, autonomy and recognition (Melucci), in order to accomplish greater social and material equity and, ultimately, power (understood as capability –power to-) to develop their life plans and the Buen Vivir as a project for the whole society.
3. This has to occur in a communicative interaction, which triggers the action of the indigenous movement in their intracultural and intercultural relations. The indigenous communication (as collective strategy) belongs to the same time when the globalization of the Information Society and Knowledge arises. This relational manner compel a new kind of interaction, that generate confrontations and contradictions. For indigenous peoples, as the degree of discrepancy between experienced community (in an existing field, system, environment) and desired community goes wider, it increase the probability of inter-subjective crisis, threatening to bring about acculturation.

4. In order to avoid it, the communication seeks a unifying role, strengthening community sense while contributing to the persistence of identity boundaries. Only from that position they can afford an exchange with society.

The material object of this analysis consists mainly of various community reflection sessions held in the period November 2010 - October 2013, in different approaches to the "ground" of the investigation. The main objective of this thesis is to propose a model that links the functional relationships of the indigenous communication. A model that pass under the axes of identity and power relations. To seek this goal, the research aims at systematizing the process and describing the components, relationships and placements of that field.

To reach those objectives, our study has chosen a perspective combining several qualitative mechanisms. In terms of methodology, we are close to de ethnometodology, and closer to a comprehensive approach to the indigenous way of collecting and producing knowledge. The Collaborative Research is already set as a field in anthropology, has demonstrated that collaboration is "not only a moral choice for progressive ethnographers but a choice that makes for good ethnography" (Rappaport, 2008) and is the nuclear method –*emic, subjective, collective*- in this study.

We have systematized the development and results of those Mingas scheduled for three years in Cauca (Colombia) and reviewed a large amount of secondary sources, in order to have the broadest possible view on the construction of a ICS (Indigenous Communication System –in Spanish, SCI-) of these peoples: *why, how* and *what for* they're making it real.

RESULTS

Components, relations and placements of the ICS have been divided into the following sections:

Experiences: First, where they come from and which are the exemplary ones. Following, the diagnosis, profiles and contradictions found during the field work.

Meanings: guiding principles, definitions, objectives and strategies of the ICS.

So this analysis has lead into different results regarding:

Social movement: indigenous movement emergence, stages in the process and currently state, placement of the communication among their strategies, and contribution to their Master Frames for Collective Action.

Indigenous Communication: praxis –experiencias, contradictions, threats and evolution-. Features, definitions, objectives and the functions that ICS performs. Also the discourses being mobilized and dimensions in which the indigenous communication is deployed as a system.

CONCLUSIONS:

From the results obtained during the research, our study has come to a number of key findings which we present below, just outlined:

1. From the symbolic interactionism perspective, Indigenous communication creates new realities, new knowledge and new relationships –coming from the inter-relationship and exchange of knowledge-. Communication builds social ties. The symbolic interaction builds the three dimensions studied: identity, knowledge and power.
- 2- Communication is perceived in an holistical way, starting from the historical memory of peoples, their “usos y costumbres” and understanding of the cosmos as a set of interacting elements of life.
- 3- Strengthening of identity issues and group cohesion are the preliminary steps for a constructive intercultural interaction, which can reverse the positions of colonization that subalterns native peoples.

- 4- Besides, new technologies considered inputs from outside, have been appropriated by the peoples according to the needs expressed by communities and diagnosed by their organizations. Both types of inputs (inside and outside ones) are integrated into an Indigenous Communication System, understood instrumentally as one more tool they can rely on to stay as indigenous (in), protect and “re-place” existence of ethnic difference (boundaries) and relate to different societies around them (out). To appropriate those technologies, the peoples have set a new discourse, reappointments and metaphors that have contribute to make a sense of ownership of external technologies and improve its image, on the one hand, and critical perception on the other.
- 5- About identity, Indigenous belong to a social ethnic group, a community. It is a characteristic of their identity. But its members are not often sided with many different collectives, besides the one of “being indian”. Social multi-belonging is less rooted among rural indigenous sense of identity; in this sense, becomes much more essentialist. But the multiple faces of identity are in construction, such as being women, being displaced, being young and many others. Communication has also contributed to this. The differences, ethnic and cultural too, sometimes are reconstructed and mobilized in an instrumental way, that’s because they are constructs, historical product of local power relations, chronotopic, emerged, struggled, and evolved at each point in the development of societies.
- 6- About power, despite the indigenous perspective, there is a power *over* (others) when they are definitely empowered. Might be over other subaltern groups (farmers who lose their privileges, afro descendent peoples with lower levels of organization, etc.) but the speech avoid this possibility, and focuses on justify a power *to*. They make it from a perspective (far from the social reality of relations power) of harmony of mankind and their environment. Power *to* implement this new social and ecological order.
- 7- So, they progress towards a “project identity”. A change of paradigm, from the communication for social change to Communication for Buen Vivir. Is an intercultural project, with new concepts of state, new paths towards

decolonization of power. And its expressive form is el Buen Vivir. This may become a Master Frame *in progress* to align with other social movements.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía Académica

- Abercrombie, Nicholas, y Et.al. (Eds.). (1992). Madrid: Cátedra.
- Acevedo, Manuel. (2004). Las TIC en las políticas de cooperación al desarrollo: hacia una nueva cooperación en la Sociedad Red. *Cuadernos Internacionales de Tecnología para el desarrollo humano*, 10.
- ACNUR. (2012). Situación Colombia: Pueblos indígenas. [http://www.acnur.org/t3/fileadmin/scripts/doc.php?file=t3/fileadmin/Documentos/RefugiadosAmericas/Colombia/2012/Situacion_Colombia -
_Pueblos_indigenas_2012](http://www.acnur.org/t3/fileadmin/scripts/doc.php?file=t3/fileadmin/Documentos/RefugiadosAmericas/Colombia/2012/Situacion_Colombia_-_Pueblos_indigenas_2012)
- Acosta, Alberto. (2010). Hacia la declaración de los Derechos de la Naturaleza. *AFESE Revista del Servicio Exterior Ecuatoriano*, 54, 11-30.
- Aguilar, G., LaFosse, S., Rojas, H., y Steward, R. (2010). Análisis Comparado del Reconocimiento Constitucional de los Pueblos Indígenas en América Latina. : SSRC, Conflict Prevention and Peace Forum.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. (1966). Las funciones del poder en la comunidad indígena. *La Palabra y el Hombre*(40), 547-562.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. (1994). Las áreas de refugio indígenas. *En Obra Indigenista* (Vol. Tomo XVI). México: Fondo de Cultura Económica.
- Agurto, Jorge, y Mescoco, Yahve. (2012). *La comunicación indígena como dinamizadora de la comunicación para el cambio social*. Ponencia presentada en Congreso de Comunicación ALAIC, Montevideo. http://servindi.org/pdf/ALAIC_comunicaciónindigena2012.pdf
- Albán, Álvaro. (2011). Reforma y Contrarreforma agraria en Colombia. *Revista de Economía Institucional*, 13(24), 327-356.
- Alberich Nistal, Tomás. (2008). IAP, Redes y Mapas Sociales: Desde la Investigación a la Intervención Social, . *Portularia*, VIII(1), 131-151.
- Alcocer, Marta. (1998). Investigación acción participativa. En J. Galindo (Ed.), *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación* (pp. 433-464). Juárez, México: Pearson Addison Wesley.

- Almendra, Vilma. (2009). La palabra y acción para la movilización. *Revista Comunicación y Ciudadanía*, 2(2).
<http://dialnet.unirioja.es/download/articulo/3707689.pdf>
- Almendra, Vilma. (2010). *Encontrar la palabra perfecta: experiencia del tejido de comunicación del pueblo Nasa en Colombia*. Bogotá: Pre-textos.
- Almendra, Vilma, Ulcué, Gustavo, Giraldo, Diana, Gómez, Rocío, González, Julián, Henao, Armando, y Unás, Viviam. (2013). Resistir para salvar la vida: Creatividad política y educación. El caso de la asociación de cabildos indígenas del Norte del Cauca. En R. Rueda, A. Fonseca y L. Ramírez (Eds.), *Ciberciudadanías. Cultura política y creatividad social*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Ampuero, Jenny. (2012). *Construcción de la identidad y la alteridad en la Universidad Guaraní y de Pueblos de Tierras Bajas “Apiaguaiki Tüpa” en Bolivia*. (Tesis Doctoral), Universidad de Valladolid.
- Angulo, Alejandro. (2011). Cavilaciones sobre derechos humanos. *CINEP/ PPP*, 72, 25-27.
- Argumedo, Alcira. (1987). *Los laberintos de la crisis*. Buenos Aires: Puntosur.
- Argumedo, Alcira. (1993). *Los silencios y las voces en América Latina: notas sobre el pensamiento nacional y popular*: Ediciones Colihue SRL.
- Augé, Marc. (1987). *Los no lugares, espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa.
- Ávila, Ramiro. (2012). En defensa del neoconstitucionalismo transformador: los debates y los argumentos. Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Aylwin, José (Ed.). (2001). *Políticas públicas y pueblo mapuche*. Concepción (Chile): Instituto de Estudios Indígenas - Ediciones Escaparate.
- Bari, Maria Cristina. (2002). La cuestión étnica: aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas. *Cuadernos de Antropología Social*(16), 149-163.
- Barranquero, Alejandro. (2009). Latinoamérica: la arquitectura participativa de la Comunicación para el cambio. *Diálogos de la Comunicación*, 78.
- Barranquero, Alejandro. (2010). *Problematizar la comunicación alternativa. Dificultades conceptuales, potencialidades críticas*. Ponencia presentada en II Congreso Internacional Latina de Comunicación Social, Tenerife.
http://www.revistalatinacs.org/10SLCS/actas_2010/054_Barranquero.pdf

- Barranquero, Alejandro. (2011). El espejismo de la comunicación para el cambio social, radiografía de un concepto insostenible. En J. M. Pereira y A. Cadavid (Eds.), *Comunicación, desarrollo y cambio social* (pp. 81-99). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Barranquero, Alejandro, y Sáez, Chiara. (2011). Comunicación alternativa en el diálogo Norte-Sur Global: Una agenda emergente para la teoría crítica de la comunicación *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer* (pp. 43-54). Barcelona: CIDOB edicions.
- Barranquero, Alejandro, y Sáez, Chiara. (2015). La crítica descolonial y ecológica a la comunicación para el desarrollo y el cambio social. *Palabra Clave*, 18(1), 51-82. DOI: 10.5294/pacla.2015.18.1.3
- Barth, Frederik. (1969). *Ethnic Groups and boundaries. The social organization of culture difference*. (1998 ed.). Long Grove: Waveland.
- Bartra, Roger. (1997). *El salvaje artificial*. México: Ediciones Era. UNAM.
- Bauman, Zygmunt. (2003). *Modernidad líquida*: Fondo de cultura económica.
- Bauman, Zygmunt. (2005). *Identidad*. Valencia: Publicaciones de la Universitat de València.
- Bejarano, Jesús Antonio. (1985). Campesinado, luchas agrarias e historia social en Colombia: Notas para un balance historiográfico. En P. González (Ed.), *Historia Política de los Campesinos Latinoamericanos*. México: Siglo XXI Editores.
- Beltrán, Luis Ramiro, y al., et (Eds.). (2008). *La comunicación antes de Colón. Tipos y formas en Mesoamérica y los Andes*. La Paz: CIBEC.
- Beltrán, Mauricio. (2003). El proyecto nasa: Resistencia y esperanza. La experiencia de Toribío, Cauca. En V. Carrillo, F. Enrique y E. González R. (Eds.), *¿Qué ha pasado con la participación ciudadana en Colombia?* (pp. 395-398). Bogotá: Fundación Corona.
- Bengoa, José. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, Walter. (1980). *La enseñanza de la moral* (Vol. VIII). Madrid: Editora Nacional.
- Berger, Peter, y Luckmann, Thomas. (1995). *Modernidad, Pluralismo y Crisis de Sentido*. (1997 ed.). Barcelona: Paidós.
- Bernal, Segundo. (1978). *Mitología Páez*. Bogotá: Colcultura.

- Bhabha, Homi (1994). *The location of culture*. London and New York: Routledge.
- Boff, Leonardo. (2010). *La Madre Tierra, sujeto de dignidad y de derechos*. Cochabamba.
- Bolaños, Graciela. (2009). Desde la escuela y hasta la universidad: educación propia para un buen y mejor gobierno. En L. E. López (Ed.), *Interculturalidad, educación y ciudadanía: perspectivas latinoamericanas*. La Paz: PROEIB-Andes, Plural.
- Bolaños, Graciela, Ramos, Abelardo, Rappaport, Joanne, y Miñana, Carlos (Eds.). (2004). *¿Qué pasaría si la escuela...? Treinta años de construcción educativa*. Popayán: Programa de Educación Bilingüe e Intercultural, Consejo Regional Indígena del Cauca.
- Bolívar, Simón. (1815). Carta de Jamaica.
- Bolívar, Simón (1830). [Carta del Libertador Simon Bolivar al General Juan Jose Flores].
- Bonfil Batalla, Guillermo. (1988). Identidad étnica y movimientos indios en América Latina. En J. Contreras (Ed.), *Identidad étnica y movimientos indios: la cara india, la cruz del '92*. (pp. 81-94). Madrid: Edit. Revolución.
- Bonfil Batalla, Guillermo (2000). Sobre la ideología del mestizaje. En J. M. Valenzuela (Ed.), *Decadencia y auge de las identidades* (pp. 79-96). Tijuana, Baja California: El colegio de la Frontera Norte.
- Bonilla, Víctor Daniel, Castillo, Gonzalo, Fals-Borda, Orlando, y Libreros, Augusto. (1972). *Causa popular, ciencia popular: Una metodología del conocimiento científico a través de la acción*. Bogotá: La Rosca de Investigación y Acción Social.
- Borja-Orozco, H., Barreto, I., Sabucedo, J. M., y López-López, W. . (2008). Construcción del discurso deslegitimador del adversario: gobierno y paramilitarismo en Colombia. *Universitas Psychologica*, 7, 571-583.
- Bourdieu, Pierre. (1979). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto* (1998 ed.). Buenos Aires: Taurus.
- Bourdieu, Pierre. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Bretón, Víctor. (2008). *De la ventriloquía a la etnofagia o la etnitización del desarrollo rural en los Andes ecuatorianos*. Artículo presentado en Intelectuales,

- medidores y antropólogos. La traducción y la reinterpretación de lo global en lo local, San Sebastián, España.
- Bretón, Víctor. (2009). La deriva identitaria del movimiento indígena en los Andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia. . En C. Martínez (Ed.), *Repensando los movimientos indígenas* (pp. 69-121). Quito: Flacso.
- Browne, Rodrigo. (2002). *Apuntes desde la semiótica: hacia una antropofagia comunicación intercultural*. Ponencia presentada en 23ª Conferencia y Asamblea general AIECS, Barcelona.
- Bustos, Tania Pérez, y Marulanda, Daniela Botero. (2013). Entre el afuera y el adentro. La configuración del campo académico y sus fronteras desde las prácticas comunicativas de científicas negras en Colombia. *Co-herencia*, 10(18), 189-220.
- Cadavid, Amparo. (2007). *OURMedia/NUESTROSMedios. Una red global desde lo local*. Artículo presentado en VI Conferencia de OURMedia/NUESTROSMedios, Sidney, 9-14 abril.
- Cárdenas, Mauricio, y Mejía, Carolina. (2007). Informalidad en Colombia: Nueva evidencia. *Working Papers Series* (Vol. 35). Colombia: Fedesarrollo.
- Castells-Talens, Antoni. (2004). *The negotiation of indigenist radio policy in Mexico*. (Tesis de Doctorado), University of Florida. , Gainesville, Florida.
- Castells, Manuel. (1997). *La era de la información: economía, sociedad y cultura. El poder de la Identidad* (2004 ed. Vol. 2). México: siglo XXI.
- Castells, Manuel. (2009). *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza Editorial,.
- Castillo Cárdenas, Gonzalo. (1971). Manuel Quintín Lame: luchador e intelectual indígena del siglo XX. En M. Q. Lame (Ed.), *En defensa de mi raza* (pp. 11-45). Bogotá: Comité de Defensa del Indio.
- Castro, Fidel. (2008). *La paz en Colombia*. La Habana: Editora Política.
- Cauca, CRIC - Consejo Regional Indígena Del. (1983). *Nuestras luchas de ayer y de hoy* (Vol. Cartilla del CRIC No.2). Popayán: CRIC.
- CEPAL, y UNESCO. (1992). *Educación y conocimiento: eje de la transformación productiva con equidad*. . Santiago de Chile: Naciones Unidas.
- CIDH. (2000, 13 de abril). *Caso 11.101 Masacre "Caloto"*. (Informe nº 36 /00). Colombia: Organización de Estados Americanos.
- CNRR, y Histórica, Grupo de Memoria. (2009). *Memorias en Tiempo de Guerra. Repertorio de iniciativas*. Colombia: Puntoaparte editores

- Collazos, Jaime. (2007). Medios de comunicación versus acción colectiva indígena. *Interacción*, 47.
- Comte, Auguste. (1852). *Cour de philosophie positive* (Vol. 1): Borrani et Droz.
- Corona Berkin, Sarah. (2006). La fotografía indígena en los rituales de la interacción social. *Comunicación y Sociedad*, 6(julio-diciembre), 91-104.
- Costa, Eliane (Ed.). (2012). *Políticas públicas en cultura para el escenario de las redes: la experiencia brasileña, sobre la perspectiva de la ecología digit.* Buenos Aires: Secretaría de Cultura de Nación.
- CRIC. (1973). *Nuestras luchas de ayer y de hoy*: Consejo Regional Indígena del Cauca.
- CRIC. (1990). *Historia del CRIC*. Popayán: Consejo Regional Indígena del Cauca.
- CRIC. (2009). Caminando la palabra de los congresos del cric. Febrero de 1974 a marzo de 2009. Popayán: PEBI, UAIIN, Gobierno Vasco, CRIC.
- CRIC. (2011). *Sistema Educativo Indígena Propio*. [s.l.]: Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC.
- Cruz Díaz, Rocío. (2005). Las campañas de alfabetización y la televisión como estrategia de aprendizaje en Latinoamérica. *Revista Comunicar*, 25.
- Cubillos, Diana Alexandra. (2009). *Inclusión digital: estudio comparado de políticas públicas de Colombia y de Brasil*. Artículo presentado en 3ª ACONRN-REDECOM Conference México City, México.
- Cuesta, Óscar. (2012). Observaciones sobre la radio indígena colombiana. *Prospectiva*, 17(noviembre), 141-155.
- Chaves, Margarita, y Zambrano, Marta. (2009). Desafíos a la nación multicultural. Una mirada comparativa sobre la reindianización y el mestizaje en Colombia. En C. Martínez (Ed.), *Repensando los movimientos indígenas* (pp. 215-245). Quito: Flacso.
- Chihu, Aquiles, y López, Alejandro. (2007). La construcción de la identidad colectiva en Alberto Melucci. *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, 3(1), 125-159.
- D'Escoto, Miguel. (2010). Ponencia presentada en Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra, Cochabamba.
- Davis, Wade. (2004). *El río: exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica*. Bogotá: Pre-textos.

- De la Puente, Carlos. (2012). La identidad ¿Por qué es importante en el mundo de hoy? *Saberes Compartidos*.
- Del Río, Olga. (2009). TIC, derechos humanos y desarrollo: nuevos escenarios de la comunicación social. *Anàlisi*, 38, 55-69.
- Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix. (1976). *Rhizome (Introduction)*. París: Editions de Minuit.
- Devés, Eduardo. (2007). El pensamiento indigenista en América Latina. *Archivo Chile*, 16. Recuperado de Archivo Chile, website: http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/devese/devese0006.pdf
- Díaz Boada, Lina, y Mueses, Carlos Ariel. (2012). Protesta indígena y movimiento social en Colombia: Apropiación política de La María-Piendamó (Departamento del Cauca, Colombia). En S. Astorga, M. Ayala y E. Campos (Eds.), *Historia contemporánea de Colombia. Conflicto armado, régimen político y movimientos sociales* (pp. 405-444). Mendoza (Argentina): Centro de Estudios Trasandinos y Latinoamericanos, Universidad Nacional de Cuyo.
- Dussel, Enrique. (1992). Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos. *Carthaginensia*, 8, 13-14.
- Dutta, Soumitra, y Mia, Irene (Eds.). (2010). *The Global Information Technology Report 2009–2010* Ginebra: World economic Forum.
- Escobar, Arturo. (1996). *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Editorial Norma.
- Escobar, Arturo. (1999). *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: ICANH.
- Escobar, Arturo. (2001). Culture sits in places: reflections on globalism and subaltern strategies of localization. *Political Geography*, 20(2), 139-174.
- Escobar, Arturo. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo: El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula rasa. Revista de Humanidades*, 1, 51-86.
- Escobar Sierra, Hugo. (1972). *Las invasiones en Colombia*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.
- Espinosa, Mónica. (2007). Manuel Quintín Lame (1883-1967). En S. Castro-Gómez (Ed.), *Pensamiento colombiano del siglo XX* (pp. 405-424). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

- Fajardo, Darío. (1998). Colombia: reforma agraria en la solución de conflictos. En M. Cárdenas, C. Mesa y J. Riascos (Eds.), *Planificación Ambiental y Ordenamiento Territorial. Enfoques, Conceptos y Experiencias* (pp. 129-174). Bogotá: Fescol, DNP, CEREC.
- Fals-Borda, Orlando. (1978). *Por la praxis: el problema de cómo investigar la realidad para transformarla*. Ponencia presentada en Simposio Mundial de Cartagena, Crítica y Política en Ciencias Sociales, Bogotá. <http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/pela/pl-000411.pdf>
- Fals-Borda, Orlando. (1986a). *Conocimiento y Poder Popular, Lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia*. Bogotá: Siglo XXI.
- Fals-Borda, Orlando. (1986b). La investigación-acción participativa: Política y epistemología. En Á. Camacho (Ed.), *La Colombia de hoy* (pp. 21-38). Bogotá: Cerec.
- Fals-Borda, Orlando, y Et.al. (Eds.). (1981). *Investigación participativa y praxis rural*. Lima: Mosca Azul.
- Fanon, Frantz. (1952). *Piel negra, máscaras blancas* (1973 ed.). Buenos Aires: Editorial Abraxas.
- Fanon, Frantz. (1961). *Los condenados de la tierra* (1983 ed.). México: FCE.
- Fernández Andrade, Elsa María. (2002). *El narcotráfico y la descomposición política y social. El caso de Colombia*. México: Plaza y Valdés.
- Ferro, Juan. (2007). *Caminando la palabra: el proceso emancipatorio del movimiento nasa del norte del Cauca*. tesis doctoral], México, DF, Universidad Nacional Autónoma de México.
- FIAN. (2003). Campaña Global por la Reforma Agraria. *ARC Folleto de Información*.
- Fine, G. A., y Kleinman, S. (1983). Noetwork and meaning: An interactionist approach to structure. *Symbolic interaction*, 6(1), 97-110.
- Finquelievich, Susana. (2003). *ICTs and Poverty Reduction in Latin America and the Caribbean*: ICA-IDRC.
- Flachsland, Cecilia. (2003). *Pierre Bourdieu y el capital simbólico*. Madrid: Campo de Ideas.
- Flyvbjerg, Bent. (2004). Cinco malentendidos acerca de la investigación mediante estudios de caso. *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas*, 106, 33-62. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=970291>

- Fogelson, Raymond. (1989). The Ethnohistory of Events and Nonevents. *Ethnohistory*, 36(2), 133-147.
- Fogelson, Raymond D. (1989). The ethnohistory of events and nonevents. *Ethnohistory*, 133-147.
- Fornet-Betancourt, Raúl. (2000). Filosofía e interculturalidad en América Latina: Intento de introducción no filosófica. *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica en el contexto de la globalización neoliberal*. (pp. 65-78). San José, Costa Rica: Editorial DEI.
- Foucault, Michel. (1970). *El orden del discurso* (1992 ed.). Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Foucault, Michel (Ed.). (1969). *La arqueología del saber*. México Siglo XXI.
- Freire, Paulo. (1973). *¿Extensión o comunicación?: la concientización en el medio rural* (1998 ed.): Siglo XXI.
- Freire, Paulo. (1987). *Pedagogía de la liberación*. Sao Paulo: Editora Moraes.
- Fuentes, Carlos. (2010). *El espejo enterrado*. México: Alfaguara.
- Gadamer, H.G. (1988). *Verdad y Método. Fundamentos de una Hermenéutica Filosófica* (2001 ed.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gaitán, José Antonio, y Piñuel, José Luis. (1998). *Técnicas de investigación en comunicación social*. Madrid: Síntesis.
- Galeano, Eduardo. (1971). *Las venas abiertas de América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
- Galeano, Eduardo. (2012). *Los Hijos de los Días*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Galeano, Myriam (2006). *Resistencia indígena en el cauca. Labrando otro mundo*. Cali: CRIC-INTERTEAM.
- Galindo, Jesús. (1997). *Sabor a Ti: Metodología Cualitativa en Investigación Social*. Xalapa, México: Universidad Veracruzana.
- Galindo, Jesús. (2008). *Comunicación, Ciencia e Historia*. Madrid: McGraw-Hill.
- Galindo, Jesús (Ed.). (1998). *Técnicas de investigación en Sociedad, Cultura y Comunicación*. México: Addison Wesley-Pearson.
- Galindo, Yamid. (2008). Tierra y piel en el ser indio de Quintín Lame Chantre. *Historia y Espacio*, 31.
- García Canclini, Néstor. (1989). *Culturas Híbridas. Estrategias para salir y entrar de la modernidad*. México: Grijalbo.

- García Canclini, Néstor (2000). Escenas sin territorio (cultura de los inmigrantes e identidades en transición). En J. M. Valenzuela (Ed.), *Decadencia y auge de las identidades* (pp. 191-208). Tijuana: El colegio de la Frontera Norte.
- García, Claudia. (2003). Activismo indígena en Latinoamérica: nuevos estudios, nuevos enfoques sobre los movimientos sociales étnicos. *Anuario de Estudios Americanos*, 60(2).
- García Herrero, Pedro, y Jaramillo, Efraín. (2008). *Colombia: El Caso del Naya. Informe IWGIA 2b: IWGIA y Colectivo de Trabajo Jenzera*
- García, Maria Elena. (2005). *Making Indigenous Citizens*. Standford: Standford University Press.
- García Márquez, Gabriel. (2002). *Vivir para contarla*. Bogotá: Editorial Norma.
- Geertz, Clifford. (1973). *La Interpretación de las culturas* (2003 ed.). Barcelona: Gedisa.
- Gerbaldo, Judith. (2010). Hacia una cartografía de las radios comunitarias argentinas. *Diálogos de la Comunicación*, 82.
- Ghilodés, Pierre. (1970). *Las luchas agrarias en Colombia*. Bogotá: El Tigre de Papel.
- Giménez, Gilberto. (2000). Materiales para una teoría de las identidades sociales. En J. M. V. A. (coord.) (Ed.), *Decadencia y auge de las identidades* (pp. 45-78). Tijuana: El colegio de la Frontera Norte.
- Goffman, Erving. (1963). *Estigma: la identidad deteriorada* (2006 ed.). Madrid: Amorrortu Editores.
- Goffman, Erving. (1974). *Frame analysis: An essay on the organization of experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gómez, Herinaldy , y Ruíz, Carlos Ariel. (1997). *Los paeces: Gente territorio*. Colombia: FUNCOP, Universidad del Cauca.
- Gómez Mont, Carmen. (2012). Los usos sociales de internet en comunidades indígenas mexicanas: Recuperado de http://www.portalcomunicacion.com/dialeg/paper/pdf/85_mont.pdf[Links].
- Gómez Montañez, Pablo. (2010). *Pyquy, puyquy, cubum: Pensamiento, corazón y palabra. Muiscas, performances e interculturalidad*. Colombia: INPAHU.
- González Lorenzo, Eva María. (2009). Nuevas Fórmulas, nuevos medios: La comunicación de los pueblos indígenas andinos. Actas del I Congreso

- Internacional Latina de Comunicación Social. Tenerife: Universidad de la Laguna.
- González, Miguel, Burguete, Araceli, y Ortiz, Pablo. (2010). *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado pluricultural en América Latina*. Quito: FLACSO, GTZ. IWGIA, CIESAS, UNICH.
- González Tanco, Eva. (2012). *Héroes creados y soberanía nacional: nacimiento de un conflicto*. Ponencia presentada en III Congreso Internacional de Comunicación para la Paz, Bogotá. www.academia.edu/2926551/HEROES_CREADOS_Y_SOBERANIA_NACIONAL_NACIMIENTO_DE_UN_CONFLICTO
- Gow, David. (2010). *Replanteando el desarrollo: Modernidad indígena e imaginación moral*. Bogotá: Editorial universitaria del Rosario.
- Gramsci, Antonio. (1974). *Antología*. México: Siglo XXI.
- Greenpeace. (2013). *Páramos en peligro. El caso de la minería del carbón en Pisba*. Colombia: Greenpeace.
- Gros, Christian. (1991). *Colombia Indígena: identidad cultural y cambio social*. Bogotá: Fondo Editorial Cerec.
- Gros, Christian. (1998). Identidades indias, identidades nuevas. Algunas reflexiones a partir del caso colombiano. *Revista Mexicana de Sociología*, 60 (4), pp. 181-207, 60(4), 181-207.
- Gros, Christian. (2012). *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Gros, Christian, y Morales, Trino. (2009). *¿A mí no me Manda Nadie! Historia de Vida de Trino Morales*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH.
- Gudynas, Eduardo. (2011). Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo. *América Latina en Movimiento*, 462.
- Gudynas, Eduardo. (2015). *Extractivismos – Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la Naturaleza*. Cochabamba CEDIB.
- Gudynas, Eduardo, y Acosta, Alberto. (2011). El buen vivir o la disolución de la idea del progreso. En M. Rojas (Ed.), *La medición del progreso y del bienestar. Propuestas desde América Latina* (pp. 103-110). México DF: Foro Consultivo Científico y Tecnológico, AC.

- Guerrero, Andrés. (1994). Una imagen ventrílocua. El discurso liberal de la desgraciada raza indígena a fines del siglo XIX. En B. Muratorio (Ed.), *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos. Siglos XIX y XX*. (pp. 197-252). Quito: Flacso.
- Gumucio, Alfonso. (2001). *Haciendo olas. Historias de comunicación participativa para el cambio social*. Nueva York: The Rockefeller Foundation.
- Gutiérrez, Franklin (Ed.). (2008). *El camino de nuestra imagen. Un proceso de comunicación indígena*. La Paz, Bolivia: Plan Nacional Indígena Originario de Comunicación.
- Gutiérrez, Pedro Martín. (2001). *Balance de diferentes técnicas participativas para integrar metodologías creativas*. Artículo presentado en Prácticas locales de creatividad social.
- Guzmán Campos, Germán , Fals-Borda, Orlando, y Umaña Luna, Eduardo (1962). *La violencia en Colombia* (Vol. Tomo I). Bogotá: Universidad Nacional.
- Guzmán, Víctor. (2011). La participación en los Foros por una nueva Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual en Argentina. El caso de los pueblos indígenas/originarios. *Nueva Época/ derecom*, 7(septiembre-noviembre).
- Habermas, Jürgen. (1978). *Teoría de la Acción Comunicativa* (1985 ed.). Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen. (2002). *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta.
- Hale, Charles R. (2002). Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*, 34(3), 485-524.
- Hale, Charles R. (2004). Rethinking Indigenous politics in the Era of the ‘Indio Permitido’. *NACLA Report on the Americas*, 32(2), 16-21.
- Heidegger, Martin. (1947). *Carta sobre el Humanismo* (1970 ed.). Madrid: Taurus.
- Heine, Jorge. (2001). Políticas públicas y la cuestión indígena: introducción. En J. c. Aylwin (Ed.), *Políticas públicas y pueblo mapuche* (pp. 17-24). Concepción: Instituto de Estudios Indígenas - Ediciones Escaparte.
- Heller, Ágnes. (1988). De la hermenéutica en las Ciencias Sociales a la hermenéutica de las Ciencias Sociales. En Á. Heller y F. Fehér (Eds.), *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural* (1989 ed., pp. 52-100). Barcelona: Península.

- Heller, Ágnes. (1991). *Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?* . Barcelona: Península.
- Hernández, Franco Gabriel. (2013). Política de Comunicación Indígena, características y compromisos. En O. León (Ed.), *Democratizar la palabra: Movimientos convergentes en comunicación*. Quito: ALAI.
- Holguín, A. (1991). *El debate general en la Asamblea Nacional Constituyente*. Bogotá: Contraloría general de la República.
- Hopenhayn, Martín. (2003). Educación, comunicación y cultura en la sociedad de la información: Una perspectiva latinoamericana. *Revista de la CEPAL*, 81, 175-193.
- Horkheimer, Max. (2003). *Teoría crítica*. Madrid: Amorroutu.
- Ibáñez, Jesús. (1985). *El algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*. Madrid: Siglo XXI.
- Ibáñez, Jesús. (1986). *Más allá de la sociología*. Madrid: Ed. Siglo XXI.
- INCODER. (2014). Implementación del Programa de legalización de tierras y Fomento al Desarrollo Rural para Comunidades Indígenas a nivel nacional. Bogotá: Instituto Colombiano de Desarrollo Rural.
- Instituto_Humboldt. (2012). Informe sobre el estado de los recursos naturales renovables y del ambiente, componente de biodiversidad, 2010-2011. (pp. 42). Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt.
- ITU (Ed.). (2002). *World Telecommunication Development Report 2002* International Telecommunication Union.
- Jackson, Jean. (1991). Being and becoming an indian in the Vaupés. En G. Urban y J. Sherzer (Eds.), *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- Jackson, Jean E, y Warren, Kay B. (2002). *Indigenous movements, Self-representation and the state in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- Jackson, Jean E, y Warren, Kay B. (2005). Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions. *Annual Review of Anthropology*, 34, 549-573.
- Jara, Oscar. (1994). *Para sistematizar experiencias* (1ª ed.). Costa Rica: Centro de estudios y publicaciones ALFORJA.

- Jaramillo, Efraín. (2011). *Los indígenas colombianos y el Estado. Desafíos ideológicos y políticos de la multiculturalidad*. Copenhague: IWGIA.
- Kalmanovitz, Salomón. (1982). *El desarrollo de la agricultura en Colombia*. Bogotá: C. Valencia Editores.
- Kymlicka, William. (2007). *Multicultural odysseys: Navigating the new international politics of diversity*: Cambridge University Press.
- Laclau, Ernesto. (1978). Hacia una teoría del populismo. *En Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*. Madrid: Siglo XXI.
- Laclau, Ernesto. (2006). *La razón populista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lair, Eric. (2001). Colombia: una guerra contra los civiles. *Revista Colombiana Internacional*(49/50).
- Lallement, Dominique, Terrado, Ernesto, y Zhang, Yabei. (2006). Empowering information and communication technologies in isolated areas: learning from the solar-net villages program in Honduras. *Renewable and sustainable energy reviews*, 10, 46-53.
- Lame, Manuel Quintín. (1971 ed.). *En defensa de mi raza*: La Rosca.
- Lame, Manuel Quintín. (1987 ed.). *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Bogotá: ONIC.
- Laraña, Enrique. (1999). *La construcción de los movimientos sociales* España: Alianza Editorial.
- Laraña, Enrique. (2001). La reflexividad de la transición. Identidad, discurso y acción colectiva en el País Vasco *Estructura y cambio social. Libro homenaje a Salustiano del Campo* (pp. 491-517). Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas,.
- Larrique, Diego. (2008). La hermenéutica como ontología de las ciencias sociales. *Espacio Abierto*, 17(2), 317-334.
- Las Casas, Bartolomé de. (1552). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1985 ed.). Madrid: SARPE.
- Laurent, Virginie. (2005). *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia. 1990-1998. Motivaciones, campos de acción e impactos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh), Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Imprenta Nacional.

- Laurent, Virginie. (2011). Dos décadas de movilización electoral indígena en Colombia. *Política y territorio*, 163.
- Le Grand, Catherine. (1986). Los antecedentes agrarios de la violencia: El conflicto social en la frontera colombiana, 1850-1936. En G. Sánchez y R. Peñaranda (Eds.), *Pasado y presente de la violencia en Colombia* (pp. 119-137). Bogotá: CEREC.
- Lévi-Strauss, Claude. (1978). *Mito y Significado*. Madrid: Alianza Editorial.
- Maalouf, Amin. (2014). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza editorial.
- Mac Bride, S. (Ed.). (1980). *Un solo mundo, voces múltiples* (1987 ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Machado, C.A. (1991). *Problemas agrarios colombianos*. Bogotá: Siglo XXI.
- Marañón, Boris (Ed.). (2014). *Buen Vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas.
- Mariátegui, José Carlos. (1964). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Empresa Editorial Amauta.
- Marques de Melo, José. (2007). *Entre el saber y el poder. Pensamiento comunicacional latinoamericano*. Monterrey: Editorial Unesco.
- Martín, Carlos, Páez, Darío, y Fernández, Itziar. (2009). *Las palabras de la Selva*. Bilbao: Hegoa.
- Martínez Novo, Carmen. (2004). Los Misioneros Salesianos y el Movimiento Indígena de Cotopaxi. *Ecuador Debate*(63), 235-268.
- Martínez Novo, Carmen. (2009). *Repensando los movimientos indígenas*. Quito: FLACSO.
- Martínez, Orlando. (1999). *Manuel Quintín Lame y los guerreros de Juan Tama: multiculturalismo, magia y resistencia*. Madrid: Nossa y Jara Editores.
- Mato, Daniel. (1995). *Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades* (2003 ed.). Caracas: Universidad Central de Venezuela, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico.
- Mato, Daniel (Ed.). (2009). *Instituciones Interculturales de Educación Superior en América Latina. Procesos de Construcción, Logros, Innovaciones y Desafíos*. Caracas: IESALC -UNESCO.

- Mattelart, Armand. (1993). *La comunicación-mundo: historia de las ideas y de las estrategias*. Madrid: FUNDESCO.
- Mattelart, Armand y Michéle. (1997). *Historia de las teorías de la comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Maturana, Humberto. (2008). *El sentido de lo humano*. Buenos Aires: Granica.
- Maturana, Humberto, y Varela, Francisco. (1990). *El árbol del conocimiento: Las bases biológicas del conocimiento humano*. Madrid: Editorial Debate.
- Maturana, Humberto, y Verden-Zöller, G. . (1994). *Amor y juego: fundamentos olvidados de lo humano*. . Santiago de Chile: Instituto de terapia cognitiva.
- Max-Neef, Manfred , Elizalde, Antonio, y Hopenhayn, Martín. (1993). *Desarrollo a escala humana: conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones* (1994 ed.). Barcelona: Icaria Editorial.
- McAdam, Doug. (1994). Cultura y movimientos sociales. En J. Gusfield y E. Laraña (Eds.), *Los nuevos movimientos sociales: de la ideología a la identidad* (pp. 43-68). Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).
- Mead, G. H. (1932). La génesis del self y el control social. *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas*, 55(jul-sep 1991), 165-186. <http://www.jstor.org/stable/40183545>
- Mead, Margaret. (1928). *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* (1985 ed.). Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Meda, Miriam. (2014). *El tratamiento de los medios comunitarios en el marco de la Ley General de la Comunicación Audiovisual*. (Tesis doctoral), Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Melo, Jorge Orlando. (1996). *Historia de Colombia: el establecimiento de la dominación española*. Bogotá: Biblioteca Familiar Presidencia de la República.
- Mignoli, Luciana. (2010). *Pueblos originarios y comunicación: aproximación a los medios de comunicación indígena*. Ponencia presentada en Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación, Argentina. http://www.redcomunicacion.org/memorias/pdf/2010mimignoli_luciana.pdf
- Mignolo, Walter (Ed.). (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mikkelsen, Cæcilie (Ed.). (2012). *El Mundo Indígena 2012*. Lima: IWGIA.

- Mikkelsen, Cæcilie (Ed.). (2013). *El Mundo Indígena 2013*. Copenhagen: IWGIA.
- Molano, Alfredo. (1983). *Los años del tropel. Relatos de la Violencia*. Bogotá: Fondo Editorial Cerec, Cinep.
- Molano, Alfredo. (2006). *Aproximaciones históricas al paramilitarismo*. Artículo presentado en Jornadas internacionales 'Quien no tiene memoria no tiene futuro', Barcelona.
- Monasterios, Gloria. (2003). Abya Yala en internet: Políticas comunicativas y representacionales de identidad de organizaciones indígenas en el cyberespacio. En D. Mato (Ed.), *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas: FACES – UCV.
- Montoya, Blanca. (2010). *El dominio mediático [versión electrónica]* Recuperado de <http://es.scribd.com/doc/85770973/Blanca-Montoya-EL-dominio-mediatico>
- Morales, Trino. (1979). El movimiento indígena en Colombia. En *Identidad y Descolonización en América Latina: documentos de la Segunda Reunión de Barbados*. México: Nueva Imagen.
- Morin, Edgar. (2000). Anthropology of freedom. *Gazeta de Antropología*, 16. http://www.ugr.es/~pwlac/G16_01Edgar_Morin.html
- Muelas, Lorenzo. (2005). *La Fuerza de la Gente. Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía, Colombia*. Bogotá: ICANH.
- Mundy, Paul, y Lloyd-Laney, Megan. (1992). Indigenous Communication. *Appropriate Technology*, 19(2).
- Murillo, Mario Alfonso. (2011). Un tejido de comunicación: medios comunitarios y planes de vida en el norte del Cauca. En J. M. Pereira y A. Cadavid (Eds.), *Comunicación, desarrollo y cambio social: interrelaciones entre comunicación, movimientos ciudadanos y medios* (pp. 157-189). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Minuto de Dios, UNESCO.
- Namuncura, Domingo. (2010). Los pueblos indígenas y los desafíos del 2000. En J. A. (comp) (Ed.), *Políticas públicas y pueblo mapuche* (pp. 57-80). Concepción: Instituto de Estudios Indígenas - Ediciones Escaparate.
- Nizkor, Equipo. (2001). Zona de incesantes trashumancias en búsqueda de vida donde millares hallaron la muerte. En E. Nizkor (Ed.), *Colombia, nunca más*. Recuperado de

http://www.derechos.org/nizkor/colombia/libros/nm/z7/ZonaSiete00.html#N_24

- .
- Olivier, Berthoud. (2004). Gestión de conocimientos, cooperación internacional y uso de internet.
- Ospina, William. (2014). *En busca de Bolívar*. Barcelona: Penguin Random House Mondadori.
- Pachón, Ximena, y Et.al. (1996). Los Nasa o la Gente Páez *Geografía Humana de Colombia*. (Vol. Tomo IV, Vol II). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Parrado, Stefannia, y Isidro, Luisa. (2014). La paradoja hipócrita. Problematicación de la participación política de la mujer misak. *Colombia Internacional*, (enero-abril), 135-170. <http://dx.doi.org/10.7440/colombiaint80.2014.05>
- Pastrana, Andrés. (2013). *Memorias olvidadas*. Bogotá: Penguin Random House.
- Peñaranda, Daniel Ricardo (Ed.). (2012). *Nuestra vida ha sido Nuestra lucha: Resistencia y memoria en el Cauca indígena*. Colombia: Centro de Memoria Histórica.
- Pereira, José Miguel, y (eds.), Amparo Cadavid. (2011). *Comunicación, desarrollo y cambio social*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Piedrahita, Lucas Fernández de. (1688). Historia general de las conquistas del Nuevo Reyno de Granada (Vol. 1, pp. 16). Amberes.
- Pineda, Roberto. (2002). Estado y pueblos indígenas en el siglo XIX. *Credencial Historia*, 146.
- Piñuel, José Luis, y Gaitán, José Antonio. (1995). *Metodología General. Conocimiento científico e investigación en la Comunicación social*. Madrid: Ed. Síntesis.
- Piñuel, José Luis, y Lozano, Carlos. (2006). *Ensayo general sobre la comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Pizarro, Eduardo. (2004). Marquetalia: el mito fundacional de las Farc. *UNP -Periódico de la Universidad Nacional de Colombia-*, 57.
- PNUD. (2011). *Colombia Rural. Razones para la esperanza. Informe Nacional de Desarrollo Humano 2011*. Bogotá: INDH-PNUD.
- PNUD. (2012). *Pueblos indígenas, Diálogo entre culturas*. Bogotá: PNUD.
- PNUD. (2013). Informe sobre Desarrollo Humano, 2013. Nueva York: PNUD.

- Polanco, Gerylee, y Aguilera, Camilo. (2011). *Luchas de representación. Prácticas, procesos y sentidos audiovisuales colectivos en el sur-occidente colombiano*. Cali: Universidad del Valle.
- Portugal, Pedro. (2010). Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia. *Periódico Pukara*, 91-100. <http://periodicopukara.com/archivos/historia-coyuntura-y-descolonizacion.pdf>
- Quijano, Aníbal. (2006). Estado-nación y “movimientos indígenas” en la región Andina, cuestiones abiertas. *Revista del Observatorio Social de América Latina*, 8(19), 15-24.
- Quiroga, Marcela. (2010). La encomienda entre los pueblos de la provincia paez en el siglo XVII. *Fronteras de la Historia*, 15(1), 85-107.
- Rappaport, Joanne. (2000). *La política de la memoria : interpretación indígena de la historia en los Andes Colombianos* (1ª ed.). Popayán (Colombia): Universidad del Cauca.
- Rappaport, Joanne. (2005). *Cumbe Renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Rappaport, Joanne. (2006). El espacio y los discursos culturalistas del movimiento indígena caucano. En D. Herrera Gómez y P. S. (Eds.), *(Des)territorialidades y (no)lugares: Procesos de configuración y transformación social del espacio* (pp. 247-259). Medellín: La Carreta Social/Instituto de Estudios Regionales, Universidad de Antioquia.
- Rappaport, Joanne. (2008a). Beyond Participant Observation: Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation. *Collaborative Anthropologies*, 1, 1-31.
- Rappaport, Joanne. (2008b). *Utopías interculturales: Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Rappaport, Joanne, y Ramos, Abelardo. (2005). Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico *Historia Crítica*, 29, 39-62. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-16172005000100003&lng=es&nrm=iso
- Reguillo, Rossana. (2002). El otro antropológico. Poder y representación en una contemporaneidad sobresaltada. *Analisi: Quaderns de comunicació i cultura*, 063-079.

- Restrepo, Laura. (1986). *Colombia. Historia de una traición*. Madrid: IEPALA/Editorial Fundamentos.
- Retis, Jéssica, y Sierra, Francisco. (2011). Rethinking Latin American Communicology in the Age of nomad culture: Transnational consumption and Cultural hybridizations. *Westminster Papers in Communication and Culture*, 8(1).
- Reyes Posada, Alejandro. (1992). *Violencia y expansión territorial*. Artículo presentado en El Desplazamiento Interno en Colombia, Bogotá.
- Ricoeur, Paul. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. París: Seuil.
- Rincón, Omar. (2009). Estos/medios/apropiados: cuentos indígenas de la paciencia, la identidad y la política. *Folios*, 21-22, 181-196.
- Rincón, Omar. (2010). ¿Por qué nos odian tanto? *Estado y medios de comunicación en América Latina*. Centro de Competencia en Comunicación para América Latina: Friedrich Ebert Stiftung.
- Rincón, Omar, Saffon, María Paula , Cadavid, Amparo, Villegas, Astrid Elena, Ramírez, Nyria, Martínez, Martha, . . . El'Gazi, Jeanine. (2007). *Ya no es posible el silencio*. Bogotá: Centro de Competencia en Comunicación para América Latina - Friedrich Ebert Stiftung.
- Rizo, Marta. (2005). La Psicología Social y la Sociología Fenomenológica. Apuntes teóricos para la exploración de la dimensión comunicológica de la interacción. *Global Media Journal*, 2(3).
- Rizo, Marta. (2012). El interaccionismo simbólico y la Escuela de Palo Alto: Hacia un nuevo concepto de comunicación. *Aula abierta: Lecciones Básicas*. http://portalcomunicacao.com/uploads/pdf/17_esp.pdf
- Roa, T. (2009). La cuestión agraria en Colombia. *Agencia Prensa Rural*, 25. <http://www.prensarural.org/spip/spip.php?article3153>
- Rocha, Miguel. (2007). Once motivos arquetípicos en Antes El Amanecer. *Cuadernos de Literatura*, 8(15), 58-77.
- Rodríguez, Clemencia, y El'Gazi, Janine. (2007). Poética de la radio indígena en Colombia. En VVAA (Ed.), *Ya no es posible el silencio* (pp. 239-262). Bogotá: c3FES.
- Rodríguez, Gregorio , Gil, Javier , y García, Eduardo (1996). *Metodología de la investigación cualitativa*. Granada: Aljibe.

- Rodríguez Villasante, Tomás. (2004). *Desbordes creativos. Estilos y estrategias para la transformación social*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- Rodríguez Villasante, Tomás. (2007). Una articulación metodológica: desde textos del Socio-análisis, I (A) P, F. Praxis, Evelyn F. Keller, Boaventura S. Santos, etc. *Política y Sociedad*, 44(1), 141-157.
- Romero-Huayna, Gerónimo. (2007). *La globalización: una plataforma de exclusión de los pueblos indígenas*. La Paz: Fondo Indígena.
- Romero Loaiza, Fernando. (2006). *Manuel Quintín Lame Chantre: el indígena ilustrado, el pensador indigenista*. Pereira: Editorial Papiro.
- Rozental, Manuel. (2009). ¿Qué palabra camina la Minga?, *Revista Deslinde*.
- Ruiz Murrieta, Julio. (2003). Democracia y participación política de los pueblos indígenas en América Latina. *Programa Most. Documentos de Debate* (Vol. 67). París: Unesco.
- Salguero, José María. (2004). *Educación para la paz: El caso de un país dominado por la violencia: Colombia*. (Doctor), Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Sánchez, Gonzalo (Ed.). (1987). *Colombia: Violencia y democracia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Sánchez, Gonzalo, y Peñaranda, Ricardo. (1986). *Pasado y presente de la violencia en Colombia* (1991 ed.). Bogotá: Cerec.
- Sandoval, E. A. (2008). *La Guardia Indígena Nasa y el arte de la resistencia pacífica*. Colombia: Fundación Hemera.
- Semper, Frank. (2006). Los derechos de los pueblos indígenas de Colombia en la jurisprudencia de la Corte Constitucional. *Anuario de derecho constitucional latinoamericano*.
- Sen, Amartya. (2007). *Identidad y Violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires Katz Editores.
- Seoane, Julio. (2005). Hacia una biografía del self. *Boletín de Psicología (Valencia)*, 85, 41-87.
- Servindi. (2008). *Comunicación y comunicadores indígenas. Manual de capacitación*. Lima: SINCO editores.
- Sierra, Francisco. (1997). Hacia una nueva Comunicación Política: Ética dialógica y configuración virtual de las redes emergentes. El modelo zapatista como alternativa comunicacional.

- Sierra, Francisco. (1998). Función y sentido de la entrevista cualitativa en la investigación social. En J. Galindo (Ed.), *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación* (pp. 277-354). Juárez, México: Pearson Addison Wesley.
- Sierra, Francisco. (2004). Sociedad de la información y movimientos sociales. Alternativas democráticas al modelo de desarrollo social dominante. En V. Marí-Sáez (Ed.), *La Red es de todos. Cuando los movimientos sociales se apropian de la Red*. Madrid: Editorial Popular.
- Snow, David, y Benford, Robert. (1992). Master Frames and Cycles of Protest. En A. Morris y C. McClurg (Eds.), *Frontiers in Social Movement Theory* (pp. 133-155). New Haven: Yale University Press.
- Spector, Malcolm, y Kitsuse, John (1977). *Constructing social problems* (1987 ed.). Hawthorne, NY: Aldine de Gruyter.
- Stavenhagen, Rodolfo (Ed.). (1988). *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*: Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- Stenou, Katérina (Ed.). (2004). *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural*. Perú: UNESCO.
- Tabares, Gema. (2012). *Periodismo indígena: la minga de pensamientos y acciones sobre la comunicación indígena*. Quito: FLACSO.
- Tanco, Eva. (2012). La comunicación indígena como objeto de estudio emergente en América Latina. En T. Piñeiro y M. E. del Valle (Eds.), *Nuevas Tendencias en investigación sobre comunicación en el EEES* (pp. 215-235). Madrid: Visión Libros.
- Tarrow, Sidney. (1995). Cycles of Collective Action; Between Moments of Madness and the Repertoires of Contention. En M. Traugott (Ed.), *Repertoires and Cycles of Collective Action*. Duke University Press: Londres.
- Tattay, Pablo. (1995). La construcción de la paz en el nororiente caucano. En S. Bermúdez (Ed.), *Culturas para la paz*. Colombia: Fundación Alejandro Ángel Escobar.
- Tenjo, Mayra Johanna. (2009). Colombia: un modelo de desarrollo desde la IIRSA: Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos ILSA.

- Terrén, Eduardo. (2007). Inmigración, diversidad cultural y globalización. In M. A. y. S. Alegre, J. (Ed.), *Educacion e inmigracion: nuevos retos ante una perspectiva comparada* (Vol. 12, Col. Academia). Madrid: CIS.
- Tilly, Charles. (1995). Contentious Repertories in Great Britain. En M. Traugott (Ed.), *Repertories and cycles of collective action*. USA: Duke University Press.
- Tinnaluck, Yuwanuch. (2004). Ciencia moderna y conocimiento nativo: un proceso de colaboración que abre nuevas perspectivas para la PCST. *Quark*, 32(abril-junio), 24-29.
- Travascio, Laura. (2009). Indigenous digital inclusion in Argentina. *Inter American Telecommunication Commision*, 63.
- Tunubalá, Jeremías. (2004). La palabra en el derecho mayor *Hacia una política pública de comunicación para los pueblos indígenas de Colombia*.
- UNICEF, y FA (Eds.). (2009). *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*. . Cochabamba: FUNPROEIB Andes, UNICEF.
- Valenzuela, José M. (Ed.). (2000). *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*. Tijuana, Baja California: El colegio de la Frontera Norte.
- Van Cott, Donna. (2000). *The Friendly Liquidation of the Past: The politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: University Press.
- Vargas, Gonzalo. (2013). Industria minera y comunidades en Colombia: problemas y recomendaciones. Colombia: Unidad de Planeación Minero Energética.
- Vasco, Luis Guillermo. (2002). Entre selva y páramo, viviendo y pensando la lucha india. *ICANH, Bogota*.
- Vidal, Rafael. (2003). *Identidad, poder y conocimiento en la sociedad de la información. Introducción al estudio de la temporalidad como eje del análisis hermenéutico*. ([Tesis de Doctorado]), Universidad de Sevilla, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Retrieved from <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcb8552>
- Villa, William. (2004). *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia. 1974-2004*. Bogotá: IWGIA, CECOIN, OIA.
- Villarraga, Álvaro, y Plazas, Nelson. (1995). *Para reconstruir los sueños*. Bogotá: Fondo Editorial para la Paz.

- Vizer, Eduardo. (2006). Socioanálisis: metodología de investigación, análisis diagnóstico e intervención social. *UNIrevista*, 1(3).
- VVAA. (2005). *La representación de la indígena en los medios de comunicación*. Medellín: Hombre Nuevo Editores.
- VVAA. (2009). Manual de Metodologías Participativas: Observatorio Internacional de Ciudadanía y Medio Ambiente (Red CIMAS).
- VVAA. (2012a). *Aportes Para La Construcción Del Modelo De Comunicación Indígena en Argentina*: Coordinadora de Comunicación Audiovisual Indígena de la Argentina.
- VVAA. (2012b). Informe del estado de los recursos naturales y del ambiente, 2011-2012. Bogotá: Contraloría General de la República.
- Walsh, Catherine. (2003). Las geopolíticas del conocimiento y la colonialidad del poder. Entrevista a Walter Dignolo. *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, 1(4).
- Weber, Max. (1949). *The Methodology of the Social Sciences*. Nueva York: The Free Press.
- Wieviorka, Michel. (1992). *El Espacio del Racismo*. Madrid: Paidós Ibérica.
- Yashar, Deborah. (2005). *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. New York: Cambridge University Press.
- Yule, Marcos. (2001). Las expresiones léxicas en la organización del universo socio-cultural de los Nasa (Páez). En M. Á. Meléndez y M. E. Montes (Eds.), *Diferencias y similitudes en la estructura del léxico de lenguas aborígenes* (pp. pp. 85–91). Bogotá: CCELA, Universidad de los Andes.
- Zamosc, León. (1994). Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands. *Latin American Research Review*, 29(3), 37-68.
- Zibechi, Raúl (Ed.). (2006). *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales* Buenos Aires: Tinta Limón.
- Ziegler, Jean. (2010). *El odio a Occidente*. Barcelona: Ediciones Península.
- Žižek, Slavoj. (1997). Multiculturalism, or the Cultural Logic of Multinational Capitalism. *New Left Review*, 225, 28-51.

Recursos Web

- ACIN. (2008a, 12 de agosto). Alerta: se inicia campaña de terror contra indígenas nasa. *. Colectivo de Abogados "José Alvear Restrepo"*
- ACIN. (2008b). Las órdenes del General: nos va a matar esta noche *Asociación de Cabildos Indígenas del Norte de Cauca, Çxhab Wala Kiwe*. 14 octubre 2008. Recuperado 14/01/2013, 2013, de <http://ecuador.indymedia.org/es/2008/10/26888.shtml>
- ACIN. (2010, 20 de noviembre). Boletín Tejido de Comunicación
- ACIN. (2014). Indignación: FARC asesinan a dos guardias indígenas en el Cauca. <http://www.pueblosencamino.org>. Recuperado 08 noviembre 2014
- ACIN, y CRIC. (2014). Recorriendo y armonizando el territorio para seguir construyendo la Paz. Tacueyó.
- ADPI, Observatorio. (2012, 06/02/2013). Observatorio por la Autonomía y los Derechos de los Pueblos Indígenas en Colombia. Recuperado 11/06/2012, de http://observatoriopic.org/pueblos_en_riesgo
- Ávila, Ariel. (2015, 6 de julio). Los 140 candidatos herederos de la ilegalidad *El Espectador*. Recuperado de <http://www.elspectador.com/noticias/politica/los-140-candidatos-herederos-de-ilegalidad-articulo-570583>
- BancoMundial. (2010). Indicadores del Banco Mundial. Recuperado 30/02/2013, 2013, de http://datos.bancomundial.org/pais/colombia#cp_wdi
- Bartra, Armando. (2009). Megaplanes y utopías de la América Equinoccional. Colombia.com. (n.d.). Conflicto Armado. Recuperado de <http://www.colombia.com/colombiainfo/nuestrahistoria/conflicto.asp>
- CRIC. <http://www.cric-colombia.org/portal/>.
- CRIC. (2000). Territorio de Diálogo y Negociación. Recuperado [4 de diciembre de 2010], de http://www.cric-colombia.org/index.php?option=com_content&view=article&id=47&Itemid=48
- CRIC. (2012). Foro Nacional de Comunicación Indígena. Recuperado 26 de noviembre de 2012, de <http://cric-colombia.org/fnci/?p=353>
- FARC. www.farc-ep.co.
- FMI. (2014). Report for Selected Countries and Subjects. de World Economic Outlook Database

- Frasser, Cristian Camilo , y Restrepo, Lina (2012). Sector minero en Colombia. ¿El auge para quién? *El observador regional*, 23, pp. 1-8.
- Gogin, Gina. (2014, 10 de mayo). La sociedad de la información: ¿Es también de los pueblos indígenas? , de <http://goo.gl/pFOSJT>
- Guerrero, Eugenio. (n.d.). La Guardia Indígena del Norte del Cauca. Recuperado marzo de 2015, de <http://www.codacop.org.co/images/stories/la%20guardia%20indigena%20del%20norte%20del%20cauca.pdf>
- Hallazi, Luis. (2013, 21 de noviembre). Sueños del Abya Yala, realidades en La María Piendamó. *Rebelión*. Recuperado de <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=177152>
- Movece. (2015, 25 de febrero). Paramilitares declaran objetivo militar a organizaciones de DDHH del Valle del Cauca, algunas de ellas integrantes del Movece, y a sus miembros. *Colectivo de Abogados "José Alvear Restrepo"*. Recuperado de <http://www.colectivodeabogados.org/alertas-de-accion-206/denuncias-publicas/article/paramilitares-declaran-objetivo-6597>
- ONU. (2014). ¿Qué es el enfoque diferencial? , de http://www.hchr.org.co/acnudh/index.php?option=com_content&view=article&id=2470:ique-es-el-enfoque-diferencial&catid=76:recursos
- ONU. (n.d.). Pueblos Indígenas. *Temas Mundiales*. Recuperado 01/02/2013, de <http://www.un.org/es/globalissues/indigenous/index.shtml>
- Pechené, Éldes. (2006, 14 de febrero). La María, territorio de convivencia, diálogo y negociación. *Buenas Prácticas para Superar el Conflicto*, PNUD. de http://www.saliendodelcallejon.pnud.org.co/buenas_practicas.shtml?x=7058
- Rodas, José Javier. (2013, 2 de marzo). Abya Yala: el verdadero nombre de este Continente. *Crónicas de la Tierra sin Mal*. Recuperado de <http://cronicasinmal.blogspot.com.es/2013/03/abya-yala-el-verdadero-nombre-de-este.html>
- Servindi. (2013, 4 de septiembre). Colombia: Paro agrario recibe respaldo de miles de indígenas del Cauca. de <http://servindi.org/actualidad/92823>
- Sulé, Javier. (2014). Guardia Indígena, el poder de un bastón. Recuperado de <https://neupic.com/articles/la-guardia-indigena-el-poder-de-un-baston>

- Toomey, Gerry. (2003). La guerrera colombiana del computador portátil: Conectividad para la paz y el progreso. *Instituto para la Conectividad en las Américas*.
- Verdadabierta.com. (2012, 19/06/2012). Los orígenes de la masacre de El Naya. *Justicia y Paz*. 2013, de <http://www.verdadabierta.com/component/content/article/82-imputaciones/4062-los-origenes-de-la-masacre-de-el-naya/>
- Verdadabierta.com. (2013, 17 de abril). El fantasma paramilitar en el Cauca. Recuperado de <http://www.verdadabierta.com/component/content/article/50-rearmados/4541-el-fantasma-paramilitar-en-cauca>
- VVAA. (2013, 07/08/2013). Ley de Comunicación: Una herramienta para fortalecer la democracia. *ALAI- América Latina en Movimiento*. Recuperado de <http://alainet.org/active/65989>

Material Audiovisual

- ACIN. (2009). País de los pueblos sin dueños. Santander de Quilichao (Colombia).
- Adichie, Chimamanda. (2009). The Danger of a Single Story: TED Global.
- R. Tambalkuary (Producer). (2013, 18 de marzo). *Archivo 002* [Audio]. Recuperado de http://www.spreaker.com/user/externadoradio/002_tambalkuary_f
- Grieco, Mark. (2014). Marmato.
- Maturana, Humberto. (2012). La belleza de pensar. Santiago de Chile: MW Producciones.
- Rodríguez, Marta. (1993). Congreso del CRIC en Natagaima: Fundación Cine Documental.
- Varela, Fernando. (2001). La belleza de Pensar. Santiago de Chile: MW Producciones.

Documentos Internos

- Anónimo. (2002). *La Comunicación Comunitaria (1). Etnodidáctica*. PEBI-CRIC.
- Anónimo. (2011). Taller: Tawa Inti Suyu - Abya Aala de comunicación indígena aplicación de las tics en nariño, febrero 17 y 18 de 2011. Mocondino, Colombia: Pueblos indígenas de Nariño.
- Anónimo. (s.d.). Lo que cuentan nuestros abuelos: CRIC.
- Cooperativa Agraria de las Delicias. (sd). Origen de nuestra cooperativa.
- CRIC. (1985). Resolución de Vitoncó: Archivo del CRIC.
- CRIC. (2004?). *Ubicación General de la Organización*. CRIC.

CRIC. (2007). Plan de Vida regional de los pueblos indígenas del Cauca (pp. 369).

Perret, Cyril, Bolaños, Graciela, Maníos, Socorro, y Tanco, Eva. (2010). VIII Convocatoria de Proyectos de Cooperación Internacional (pp. 49): Universidad Complutense de Madrid.

Sierra, Francisco (2011). [Seminario Programa de Doctorado en Comunicación, Desarrollo y Cambio Social].

Textos legales y jurídicos

Constitución Política de Colombia (1991).

Anónimo. (1998). *Acuerdos de San Andrés*. Ediciones Era, México.

Ley 1341 de 2009 de la República de Colombia (2009).

Proyecto de Acto Legislativo nº 11 de 2010, Senado. Congeso de la República de Colombia, AAR-TIC-FM-008. V2. C.F.R. (2010).

Corte Constitucional de Colombia, Auto 382/10 de Seguimiento Sentencia T-025 de 2004 y Auto 004 de 2009. (2010).

Enríquez Maya, Eduardo. (2010). *Ponencia para primer debate al Proyecto de Acto Legislativo No 011. “Por el cual se deroga el artículo 76 y se modifica el artículo 77 de la Constitución Política de Colombia.”*. Bogotá.

OIT. Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, Convenio 169 C.F.R. (1989).

Lista de Anexos

- ANEXO 1.** Malla curricular y desplegable del programa de Comunicación Propia Intercultural
- ANEXO 2.** Documento Marco de Propuesta de un programa de Grado en Comunicación Propia Intercultural (CPI)
- ANEXO 3.** Educación Indígena. Años de escolarización indígenas/no indígenas
- ANEXO 4.** Declaraciones de la I y II Cumbres de Comunicación Indígena del Abya Yala
- ANEXO 5.** Mapas de Colombia indígena y extractiva
- ANEXO 6.** Listado de materiales de análisis empleados para la sistematización
- ANEXO 7.** Fotografías.
- ANEXO 8.** Documento de la Plataforma de Lucha del CRIC
- ANEXO 9.** Listado de muertos y heridos en acciones violentas contra indígenas en el Cauca, 2014-2015
- ANEXO 10.** Ponencia “Resiliencia y empatía en la Comunicación para la Paz. Agosto 2012.
- ANEXO 11.** Ponencia: “Héroes creados y soberanía nacional. Nacimiento de un conflicto”. Agosto de 2012.

Anexo 1. MALLA CURRICULAR PROGRAMA CPI Y BROCHURE

PRESENTACIÓN

El Programa de Comunicación Propia Intercultural tiene como propósito formar personas de las comunidades y de la sociedad en general, cuyo desarrollo contribuya a la consolidación del proyecto político cultural del CRIC, y de los Pueblos Indígenas en general, mediante la investigación, profundización y cualificación de los procesos de comunicación propia, la cualificación de los planes y proyectos de vida, la profundización del conocimiento desde las epistemologías indígenas en el marco del diálogo entre

culturas y la generación de estrategias comunicativas para el buen vivir comunitario. Este programa ha sido formulado de manera participativa a través de mingas de pensamiento que convocaron a comunicadores comunitarios, maestr@s, autoridades indígenas, guías espirituales, expertos en comunicación y cosmogonía indígena, niñ@s, jóvenes, mujeres, quienes desde su conocimiento y experiencia hicieron aportes importantes que permitieron hilar el programa en todos sus componentes.

PERFIL PROFESIONAL

- Es respetuoso de su autoridad y su comunidad y es coherente con el proceso político-organizativo.
- Conoce y Practica la espiritualidad propia según la cosmovisión de la cultura a la cual pertenece.
- Conoce y ejerce respetuosamente la interculturalidad
- Si es indígena bilingüe hace uso de su lengua originaria para su fortalecimiento.
- Posee conocimientos y habilidades como investigador
- Tiene capacidades técnicas para informar de acuerdo a los géneros periodísticos existentes aprovechando el uso de las TIC para ponerlas al servicio de la comunidad.
- Tiene capacidades para planificar y apoyar los debates al tiempo que participa como mediador en los problemas que vive la comunidad.
- Tiene conocimientos y habilidades para difundir con o sin medios tecnológicos a la comunidad.
- Tiene la capacidad de vivir los valores culturales que comunican en torno a los valores individuales y colectivos.

OBJETIVO GENERAL

Formar mujeres y hombres de las comunidades y de la sociedad en general, cuyos conocimientos y habilidades contribuyan en la consolidación del proyecto político cultural del CRIC, y de los Pueblos Indígenas en general, mediante la investigación, profundización y cualificación de los procesos de comunicación propia, la cualificación de los planes y proyectos de vida, la ampliación del conocimiento desde las epistemologías ancestrales en el marco del diálogo entre culturas y la generación de estrategias comunicativas para el buen vivir comunitario.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Desde el proceso de formación potenciar las epistemologías propias, fortaleciendo las identidades y profundizando en elementos culturales que fortalezcan la comunicación propia en sus distintas dimensiones.
- Formar comunicadores(as) con conocimientos y habilidades para el uso de medios y las TIC, desde una mirada crítica y propositiva frente a las realidades de nuestros contextos.
- Hacer del comunicador un actor que participe activamente en la proyección de los sistemas de gobernabilidad que contribuyan a la generación y desarrollo de políticas comunicativas orientadas al buen vivir comunitario.
- Proyectar al comunicador(a) comunitario(a) como dinamizador(a) de concepciones comunicativas propias, salvaguardando la sabiduría de los pueblos y sus medios como la lengua originaria.
- Hacer de la investigación una estrategia para fundamentar la identidad de los pueblos y con ella sustentar los procesos de resistencia que han posibilitado la consolidación de las distintas luchas históricas.

INFORMACIÓN GENERAL

Nombre del programa: Comunicación Propia Intercultural

Nivel de Formación: Pregrado

Título que otorga: Profesional en Comunicación Propia Intercultural

Tiempo de estudio: Cinco Ciclos (cinco años).

Modalidad: Encuentros pedagógicos, autoformación y práctica comunitaria.

Cupo: 50 Estudiantes

REQUISITOS DE INSCRIPCIÓN

Carta solicitud del cupo
Aval - Constancia del cabildo
Acta de compromiso Estudiante-Cabildo
Documento de identidad 150%
Hoja de Vida
Entrevista
Certificado de bachiller

PROCESO DE INSCRIPCIÓN

- Convocatoria: 4 de abril a 16 de mayo
- Selección de estudiantes: 19 al 23 de mayo
- Inicio del Programa: 9 de junio de 2014

COSTOS

Introdutorio: \$250.000
Ciclo: \$500.000

Informes: UAIIN - Barrio La Aldea - Popayán, Cra 78, Cil 19 Norte.
uaiinrcic@gmail.com - www.uaiinrcic.org - celular: 3122533518

TEJIDO DE FORMACIÓN

	CICLO I	CICLO II	CICLO III	CICLO IV	CICLO V
LÍNEAS DE FORMACIÓN					
COSMOVISIÓN ANCESTRAL Y RELACION INTERCULTURAL	Comunicación en el marco de las cosmovisiones de los pueblos y guías	Correlación antropológica y realidad	El papel de la comunicación en el plan de vida de cada pueblo	La comunicación en los procesos de resistencia de los pueblos del Abya Yala	La comunicación y los derechos de la familia indígena
ORÍGENES FUNDAMENTOS Y MEDIOS DE LA COMUNICACIÓN	Origen, desarrollo y memoria de la comunicación en los pueblos originarios	Responsabilidad social y ética en el uso de los medios y su relación con la cultura y los valores	Los medios en los territorios ancestrales y sus funciones comunicativas en la cultura y la resistencia	Políticas Públicas de la comunicación	El fortalecimiento de la sostenibilidad de los medios y medios propios de comunicación
POLÍTICAS DE LAS COMUNICACIONES EN EL TERRITORIO INDÍGENA Y GOBERNABILIDAD	Procesos históricos de resistencia y organización de los pueblos originarios	Estrategias comunicativas de resistencia en la historia de los Pueblos Originarios	Estructuras sociales y modos de relacionamiento	Papel de la comunicación en la defensa y construcción territorial	Exposición, recuperación de informaciónales de comunicación
PENSAMIENTO LENGUAS Y COMUNICACIÓN	La comunicación y su relación con el desarrollo del lenguaje	Memoria del desarrollo de la comunicación	Historia de la tradición y procesos sociales latinoamericanos	Observatorio de los usos comunicacionales hacia la descolonización	Cambios de aplicación de las tecnologías comunicativas
INVESTIGACIÓN Y METODOLOGÍAS	Fundamentos de la investigación comunitaria	Fundamentos de la investigación comunitaria	Práctica investigativa I	Práctica investigativa II	Socialización y validación comunitaria de resultados

PROGRAMA DE FORMACIÓN COMUNICACIÓN PROPIA INTERCULTURAL

Camino de formación y auto-formación de comunicadores(as) comunitarios(as) indígenas y no indígenas en el marco del Sistema Educativo Indígena Propio - SEIP

El programa de formación de Comunicación Propia Intercultural es el resultado del camino recorrido por el movimiento indígena representado en el Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC. El proceso político organizativo del CRIC condujo al surgimiento del Programa de Comunicaciones hacia el año de 1975 y el Programa de Educación Bilingüe Intercultural en 1978, lo cual ha permitido ahondar en el proyecto educativo y de comunicaciones de nuestra organización. De esta manera continuamos con la formación de comunicadores(as) comunitarios(as) que puedan hacer de la comunicación un camino para la resistencia, transformación y proyección del buen vivir de los Pueblos Originarios.

Anexo 2. DOCUMENTO MARCO DE HOMOLOGACIÓN DEL GRADO EN CPI



CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA - CRIC

Sabemos que no estamos solos, ya somos aliados los Pueblos Indígenas de América y debemos emprender siempre un diálogo sincero y abierto para que nuestros pueblos puedan florecer y ver en un futuro, no muy lejano, un nuevo amanecer y renacer, recordando que somos guerreros de luz, pero también relevos del tiempo”.

DOCUMENTO MARCO – PROPUESTA PROGRAMA DE COMUNICACIÓN PROPIA INTERCULTURAL

PROGRAMA DE EDUCACIÓN - UAIIN
PROYECTO POLÍTICO - PROGRAMA DE COMUNICACIONES

POPAYAN, ABRIL 29 DE 2013

EQUIPO DE TRABAJO

Equipo de Coordinación:

Libio Palechor: Coordinador – UAIIN - CRIC
Vicente Otero: Coordinador Programa de Comunicaciones - CRIC
Nixon Yatacué: Coordinador del Proyecto

Asesoría:

Eva GonzálezTanco: Universidad Complutense de Madrid
Miguel Ángel Sobrino: Universidad Complutense de Madrid
Graciela Bolaños: Equipo regional UAIIN-CRIC
Socorro Manios: Equipo Regional UAIIN-CRIC
Inocencio Ramos: Investigador Nasa
Jorge Caballero Fula: Proyecto Político - CRIC
Libia Tattay: Antropóloga

Sistematización:

Adolfo Conejo: Programa de Comunicaciones – CRIC
Didier Chirimuscay: Red – AMCIC
Fredy Papamija: Programa de Comunicaciones - CRIC
Angie Montero: Tejido de Educación ÇxhabWalaKiwe – ACIN

Contenido

INTRODUCCIÓN	6
1. ACERCANDONOS AL CAUCA INDÍGENA.....	7
1.1. Breve presentación de los pueblos indígenas del Cauca	9
2. ASPECTOS QUE FUNDAMENTAN EL DESARROLLO DEL PROGRAMA DE COMUNICACIÓN PROPIA INTERCULTURAL	12
2.1. El caminar de la organización.....	12
2.1.1. El Consejo Regional Indígena del Cauca – CRIC.....	12
2.1.2. El Programa de educación Bilingüe Intercultural – PEBI.....	16
2.1.3. La Universidad Autónoma Indígena Intercultural – UAIIN.....	17
2.1.4. El Programa de Comunicaciones del CRIC.....	19
2.2. Educación y Comunicación.....	21
2.3. Planes de vida y comunicación	23
2.4. Gobernabilidad y comunicación.....	25
2.5. Concepciones, Criterios y Principios	25
2.5.1. Concepciones	25
2.5.2. Criterios.....	29
2.5.3. Principios	30
2.6. Marco Legal.....	34
2.6.1. Mandatos de los congresos del CRIC	34
2.6.2. Marco normativo convencional	36
3. JUSTIFICACIÓN	42
4. OBJETIVO Y FINALIDADES	43
4.1. Objetivo.....	43
4.2. Finalidades	44
5. GENERALIDADES DEL PROGRAMA.....	45
6. PERFIL DEL EGRESADO	46
7. ORGANIZACIÓN DEL TEJIDO DE FORMACIÓN.....	46

7.1. Esquema general del tejido de formación del programa de comunicación propia e intercultural.....	48
7.2. Justificación de las líneas de formación.....	52
8. EVALUACIÓN Y RECONOCIMIENTO ACADEMICO DEL TRABAJO	55
9. REQUISITOS PARA SER MATRICULADO.....	58
10. REQUERIMIENTOS PARA ACREDITAR LA FORMACIÓN	58
11. ASPECTOS ADMINISTRATIVOS	59
11.1. Estructura de funcionamiento – UAIIN-CRIC	59
11.2. Resolución de registro Pedagógico	63
12. ANEXOS	65
13. DOCUMENTOS DE APOYO.....	72

Hemos tenido la alegría de participar paso a paso en el proceso de la organización del CRIC...

Inicialmente como organización un punto muy importante en el tercer congreso (3era asamblea) en Silvia en 1.973, allí hubo mucha gente de Colombia hasta del Ecuador. Monseñor de Tierradentro no había dejado venir a la delegación de allá, sin embargo ellos se vinieron por otra parte y enojados denunciaron a monseñor Vallejo, era un evento de los indígenas y decían que cómo era posible que él les prohibiera asistir a un evento de indígenas.

Una compañera, Una niña hizo un saludo en Nasa Yuwe y demostró como siendo una niña había podido llegar y que estaba feliz en el Congreso, en seguida un TheWala Ángel María Yoinó, que hoy vive en Leticia, él hizo una intervención en nasa Yuwe y la gente irrumpió en una gran exclamación y vivas a las culturas milenarias, se sentía una inmensa fuerza, esto hasta a nosotros que no lo entendíamos nos llegó al corazón. A partir de allí se volvió a hablar en Nasa Yuwe y en misak, en Asambleas como espacios amplios. La lengua juega un papel fundamental en la vida de la gente, después de 3 o 4 años de nacido el CRIC se comienza a hablar, pero en las oficinas después de diez años de organizado el CRIC se comienza a tener confianza para hablar el Nasa Yuwe. Esto significa que se recupera la autoestima de un pueblo, se recuperan los derechos de cultura de todo pueblo, se recupera conocimiento, se recupera sabiduría y en este marco se encuentra todo un bagaje de conocimiento, incluida la comunicación. (Graciela Bolaños).

INTRODUCCIÓN

Motivados por los desarrollos alcanzados por el proceso, organizativo de los pueblos indígenas del Cauca y Colombia, los cuales nos han permitido cimentar nuestras luchas a través de programas y proyectos a nivel político, organizativo, económico-ambiental y sociocultural y retomando los análisis, mandatos y proyecciones durante el caminar de los congresos del CRIC, La Universidad Autónoma Indígena Intercultural en coordinación con el Programa de Comunicaciones del CRIC pone a consideración la propuesta de de Formación denominada PROGRAMA DE COMUNICACIÓN PROPIA INTERCULTURAL, el cual tiene como propósito formar jóvenes mujeres y hombres de las comunidades y de la sociedad en general, cuyo desarrollo contribuya a la consolidación del proyecto político cultural del CRIC, y de los pueblos indígenas en general , mediante la investigación, profundización y cualificación de los procesos de comunicación propia, la cualificación de los planes y proyectos de vida, la ampliación del conocimiento desde las epistemologías indígenas en el marco del diálogo entre culturas y la generación de estrategias comunicativas para el buen vivir comunitario. Este programa ha sido formulado de manera participativa a través de mingas de pensamiento que convocaron a comunicadores comunitarios, maestr@s, autoridades indígenas, guías espirituales, expertos en comunicación y cosmogonía indígena,, jóvenes, niñ@s, mujeres, quienes desde su conocimiento y experiencia hicieron aportes importantes que permitieron hilar el programa en todos sus componentes. Así mismo, la propuesta retoma importantes análisis y proyecciones que a lo largo de la trayectoria del Programa de Comunicaciones se han venido construyendo en diferentes espacios tales como la Red AMCIC, La Cumbre Continental de Comunicación Indígena, Los encuentros macro-regionales de comunicación y El Foro Nacional de Comunicación Indígena ente otros. Ha sido importante también haber recabado los documentos oficiales y borradores que se han venido construyendo desde la UAIIN para consolidar su accionar, así como la participación y aportes del equipo de orientadores durante las diferentes mingas de pensamiento en las que hemos podido encontrarnos.

1. ACERCANDONOS AL CAUCA INDÍGENA

En Colombia habitan 102 pueblos indígenas y su diversidad lingüística se refleja en el uso de 64 idiomas y unas 300 formas dialectales¹. Estas culturas se encuentran asentadas en 679 resguardos² distribuidos a lo largo y ancho del territorio colombiano, incluyen además otros asentamientos que ocupan poblaciones indígenas con sus respectivas autoridades de gobierno propio llamados Cabildos y Capitanías, aunque sus territorios aún no se reconocen legalmente por la legislación colombiana. Actualmente en el Departamento del Cauca se encuentran 117 asentamientos indígenas con 84 resguardos legalizados. Según los estudios del Departamento Nacional de Estadística realizado en el año 2.005 la población indígena de Colombia asciende a 1.392.623 personas. Con respecto al Cauca, tenemos que la población indígena asciende a 264.532 habitantes, la cual representa el 21% del total de la población indígena del país, siendo la segunda más alta de Colombia.

Los diferentes pueblos que habitan la región han construido un Cauca multicultural, desde el Piedemonte Amazónico, la planicie costera del pacífico, la meseta central hasta los cañones y las altas montañas del oriente en Tierradentro. En estas regiones viven pueblos ancestrales como son los Nasa, Yanacona, Guambianos, Totoroes, Kokonukos, EperarasSiapidaras, Ingas, Quisgueños, Ambalueños, Polindara, de los cuales se mantienen cuatro lenguas autóctonas y prácticas culturales que caracterizan sus distintos modos de vida. La población se encuentra distribuida en los 41 municipios existentes, en 117 asentamientos logrando persistir a pesar de las prácticas integracionistas implantadas desde la Conquista.

Desde las estructuras administrativas del Estado, demográficamente la distribución espacial de la población es casi siempre analizada entre urbana y rural, o por sus características de edad y sexo; es por esta razón que las miradas sobre el departamento del Cauca no hacen evidentes las diferencias culturales que lo posicionen como región de amplia e importante riqueza cultural. Así mismo, se muestra el departamento como una región biodiversa y pluricultural, característica que de sostenerse y desarrollarse constituye un potencial importante de convivencia intercultural de indígenas, afro-descendientes y mestizos. Esta

¹Fuente. Base de datos, Organización Nacional Indígena de Colombia – ONIC.

²Resguardo: Ente territorial indígena legalmente reconocido por el ordenamiento jurídico colombiano, que permite la gobernabilidad y la administración de justicia, a través de la autoridad indígena que la comunidad allí asentada legitima y nombra.

construcción social del espacio actualmente es el resultado de la aplicación de herramientas culturales desarrolladas principalmente por los pueblos indígenas y afro, lo que ha permitido la adecuación a las nuevas realidades en un proceso de construcción permanente.

La presencia indígena comporta una serie de características específicas como las lenguas originarias, la producción que nutre los mercados de las ciudades, la concepción ambiental, las expresiones artísticas, la organización y participación activa en los procesos de educación, salud, comunicaciones, cosmovisiones que constituyen estrategias de resistencia cultural fundamentadas en una profunda espiritualidad. Igualmente las culturas indígenas traen una fuerte trayectoria de organización política que se manifiesta en la alta participación comunitaria frente a las decisiones, derechos y responsabilidades sociales de todos sus integrantes. Estas condiciones constituyen la base del sentido de gobernabilidad ejercida por sus propios gobiernos representados en los Cabildos, cuya fuerza social, unidad y organización, son asumidas actualmente bajo el concepto de autonomía.

Es de resaltar que para los indígenas la tierra es madre y fuente de vida inherente a todas y cada una de las acciones y vivencias cotidianas que las comunidades aseguran para su pervivencia, de ahí que las luchas por la tierra y el territorio en general han sido y siguen siendo el principal motivo de su organización.

La defensa territorial, el estrecho relacionamiento con la naturaleza en función de la protección ambiental y de la vida en todas sus dimensiones, se concreta en los planes de vida que inciden en todos los niveles de bienestar de los indígenas, generando transformaciones del entorno social y en general de los paradigmas frente al desarrollo, incluyendo cambios con relación a los contenidos de redistribución social que flexibilizan la concepción de desarrollo acumulativo dándole mayor prioridad a la comunitariedad.

Sin embargo, el imaginario cultural colombiano y caucano, aún responde a una sociedad en la cual los paradigmas de “cultura superior”, de valores, saberes, instituciones, conocimiento, religión, ciencia, todavía conserva una fuerte valoración occidental y esas mismas valoraciones se reproducen en cadena en los diversos espacios de la vida, especialmente en la comunicación a través de mensajes que menosprecian las culturas indígenas. Este tipo de comunicación que corresponde a largos procesos históricos de penetración cultural debe ser transformada a partir de las nuevas dinámicas de revitalización y fortalecimiento de

los medios, modos y formas de comunicación de los pueblos originarios en resistencia cuya profundidad de conocimientos, valores y prácticas sustentan los cambios que requiere la sociedad actual.

1.1. Breve presentación de los pueblos indígenas del Cauca

Nasa: somos hijos del agua y de la estrella, en castellano nos llamaron Paeces quienes vinieron a “conquistarnos”. Somos la comunidad más numerosa del departamento con más de 110.000 habitantes, estamos ubicados principalmente en las zonas de Tierradentro sobre la cuenca del río Páez, en la vertiente occidental de la cordillera central, en las zonas norte, nororiente, oriente y sobre la cordillera occidental. Conservamos el Nasa Yuwe, nuestra lengua ancestral que data de 3.000 años atrás y es hablado en algunas regiones por un alto porcentaje de la población. Actualmente se enseña en las escuelas bilingües que implementan la educación propia a través de la construcción del Proyecto Educativo Comunitario - PEC. En el año de 1.994 un sismo y los consecuentes desbordamientos de los ríos Páez y Moras ocasionó la emigración de las comunidades de Tierradentro hacia diversos puntos del territorio caucano y huilense. También tenemos asentamientos en los departamentos de Putumayo, Caquetá, Valle, Meta, Huila y Tolima.

Guambianos: somos hijos del agua, estamos ubicados en la zona oriente, principalmente en el Municipio de Silvia, aunque debido a la escasez de tierra nos hemos movilizad hacia otros municipios de la zona nororiente, occidente y norte del departamento. Somos un pueblo con más de 18.000 personas y conservamos nuestra lengua propia, el Namtrik, el cual es ampliamente practicado por nuestra cultura.

Quizgó y Ambaló: somos dos pueblos que nos identificamos de forma particular como quizgueños y ambalueños y convivimos con el pueblo Guambiano y los Nasa del municipio de Silvia. A pesar de nuestra pérdida parcial de nuestro idioma, también hemos adelantado un fuerte proceso organizativo y de conservación de nuestras prácticas culturales. Los Quizgueños somos conocidos como Quishut que quiere decir, nacido del agua, esta palabra también ha sido interpretada como “hijos de la mujer de la laguna. Desde la lengua Quechua se ha logrado la palabra “Kigua” que significa “planta de agua” que probablemente esté relacionado con el primer cacique del resguardo y que llevó por nombre este vocablo. Nuestra población aproximada asciende a los 3.600 habitantes. Como ambalueños, nuestro territorio fue reconocido

por la corona española través de documentos que datan de 1.593 hasta 1.637 que se refieren a los caciques del pueblo de AmbalóXiapuana y Guenge, nuestra población es de 852 habitantes.

Koconukos: nos encontramos en la zona Centro del departamento, principalmente en el municipio de Puracé, sobre las estribaciones del VolcánPuracé. A pesar de nuestra perdida del idioma conservamos un amplio legado cultural que se refleja en nuestra capacidad organizativa, en especial durante el período de recuperaciones de tierras, en donde tuvimos que enfrentar duramente a la clase terrateniente caucana. Nuestro territorio hace parte del macizo colombiano.

Yanaconas: estamos ubicados en la zona sur del departamento, sobre el macizo colombiano. Somos alrededor de 24.000 personas, nuestro pueblo viene adelantando un proceso de recuperación del idioma Kichua que fue nuestro idioma originario, además conservamos una fuerte tradición cultural y organizativa.

Tontuna -Totoroez: somos un pueblo originario compuesto por 6.927 habitantes, ubicados en la zona Oriente en el municipio de Totoró sobre la vertiente oriental de la cordillera central. En los últimos años hemos realizado un fuerte trabajo de recuperación cultural que incluye la recuperación del idioma propio el NamuiNamtrik que según diagnósticos lingüísticos es uno de los que está en riesgo de perderse.

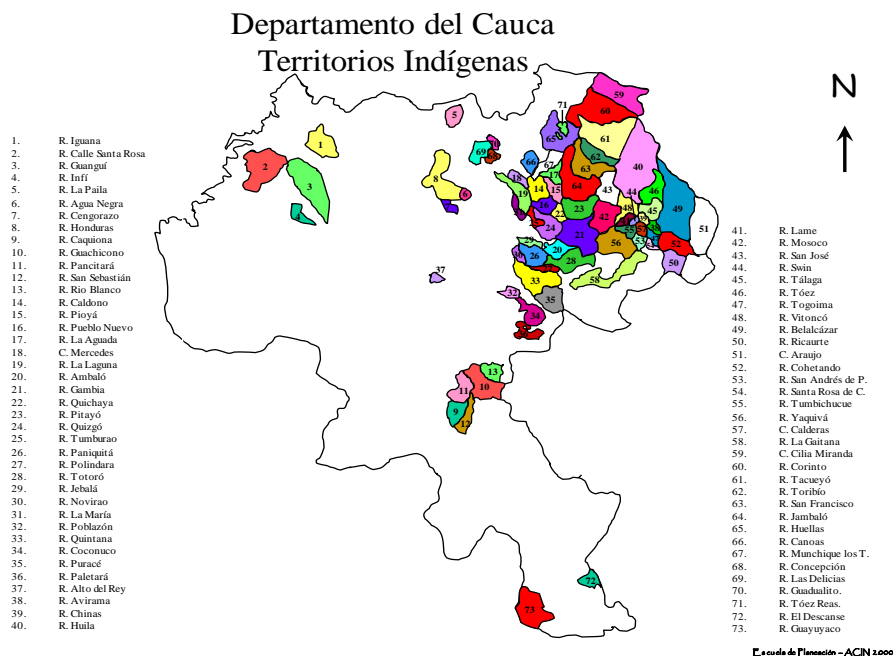
Polindaras: según nuestra ley de origen llegamos desde la piedra llamada “mamá Dominga y papá viento”, de esta unión nacieron los hijos, luna, rayo, lluvia, páramo, granizo y centella. Un día sucede que la hija laguna quedó preñada del arco, espíritu contrario según nuestra cosmogonía, el papá cacique se enojó y sopló, por eso vemos la lluvia acompañada con el arco, esto sucedió en la laguna Calvache antes de que la tierra se llamara tierra y allí nacería nuestra vida.... Estamos ubicados en el municipio de Totoró

Pubenenses: ancestralmente somos conocidos como pueblo Undalagüe, desde hace varias décadas se está en el proceso de profundización acerca de nuestros orígenes, en nuestro territorio se encuentran una serie de vestigios arqueológicos que dan cuenta de nuestra presencia en esta región desde hace miles de años. Estamos asentados en lo que actualmente es el Resguardo de Alto del Rey, creado por la corona española y con cédula real, cuyos archivos de resguardos coloniales datan de los años 1.718 hasta el

año de 1.805. Somos cerca de 1.200 indígenas. Estamos ubicados en el municipio del Tambo, en la vertiente oriental de la cordillera occidental. Recientemente han iniciado en trabajo de recuperación cultural de este Pueblo.

Eperaras – Siapidaras: Habitamos en las cabeceras de los ríos de la cordillera occidental que desemboca en la costa Pacífica, dentro de los municipios de López de Micay, Timbiquí y Guapi; somos aproximadamente 3.200 indígenas. Conservamos nuestra identidad y nuestro propio idioma que es el EpenaPedee (Saija) y costumbres tradicionales como Pueblo.

Inga: Habitamos en el piedemonte amazónico conocido como La Bota Caucana. Nuestra población se estima en 1.500 habitantes aproximadamente. Conservamos nuestro propio idioma y muchas de nuestras tradiciones culturales.



2. ASPECTOS QUE FUNDAMENTAN EL DESARROLLO DEL PROGRAMA DE COMUNICACIÓN PROPIA INTERCULTURAL

2.1. El caminar de la organización

2.1.1. El Consejo Regional Indígena del Cauca – CRIC

El Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC surge en momentos en que la situación de atropello y de despojo de sus territorios, era más latente para los pueblos indígenas del Cauca, y se planteó como una nueva forma de lucha que se fundamenta en la pretensión de unidad de los pueblos y de una dirigencia colectiva, con representación de los distintos pueblos indígenas del Cauca.

El CRIC se creó el 24 de febrero de 1971 en el Resguardo de Toribío. A su creación asistieron cinco cabildos: Toribío, San Francisco, Tacueyó, Jambaló y Totoró, además asistieron representantes del pueblo Guambiano y de los Municipios de Corinto y Miranda.

Los cabildos, los líderes y mayores reunidos en esta asamblea, propusieron que se debía partir de unos principios rectores: UNIDAD, TIERRA, CULTURA Y AUTONOMIA. También se discutió que sería necesario plantear unas líneas de acción que permitieran orientar las bases organizativas, por lo cual se planteó una plataforma de lucha de 7 puntos. Posteriormente en otros congresos se anexaron tres puntos más contando hoy con diez puntos que constituyen el soporte político de todo un proceso organizativo de base. Así mismo los mayores pensaron que para lograr el desarrollo de todos estos puntos se debía contar con unas instancias operativas y fue así como se plantearon tres grandes proyectos, como son el proyecto político, el proyecto socio cultural y el proyecto económico.

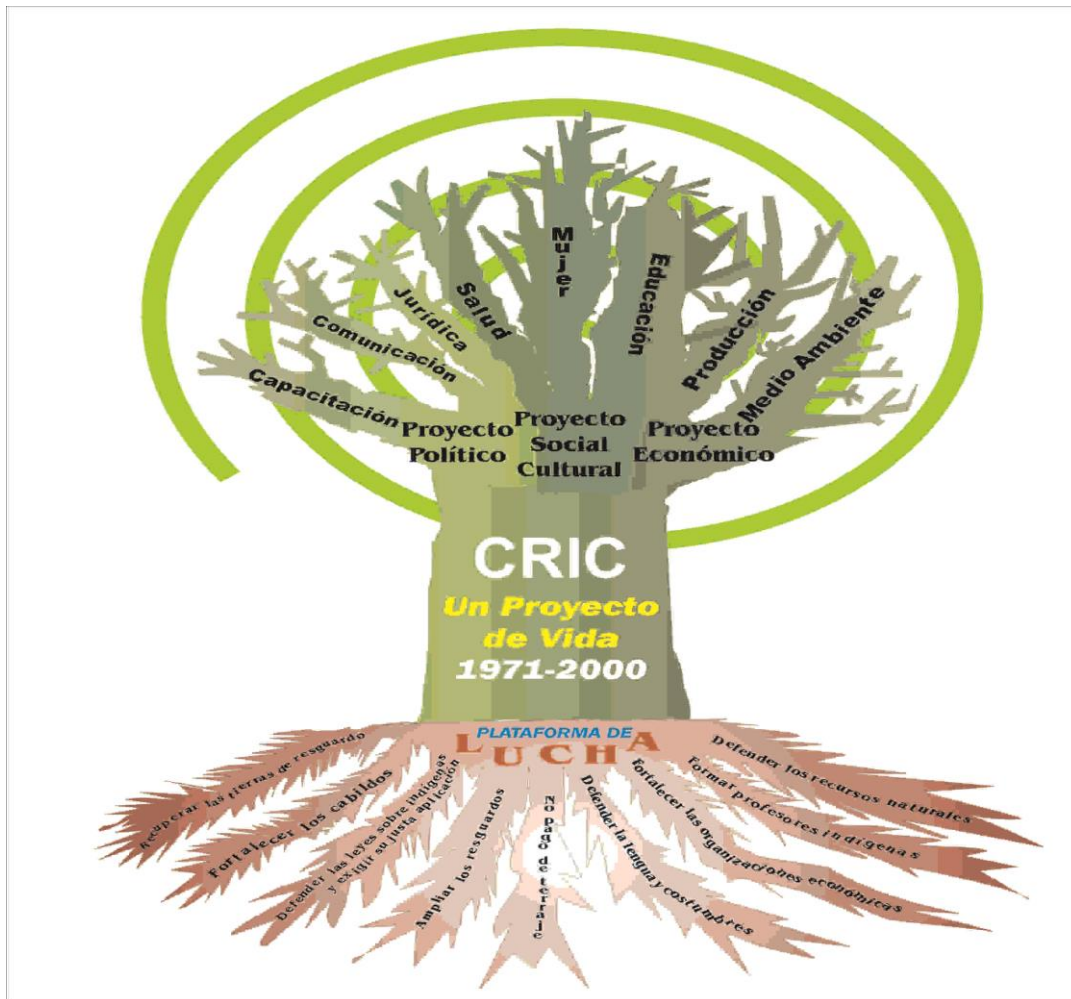
El CRIC en la actualidad

El Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC, es una Organización de pueblos indígenas, denominada Autoridad Tradicional Indígena del Cauca, definida como una entidad pública de carácter especial y reconocida con la resolución 025 del 10 junio de 1999 por el Ministerio del Interior.

El Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC, está conformado por ochenta y cuatro (84) resguardos y 117 autoridades tradicionales de 10 pueblos indígenas del

Departamento del Cauca quienes están agrupados zonalmente en 9 Asociaciones de Cabildos bajo la figura legal del decreto 1088 de 1.993.

Plataforma de lucha del CRIC



Raíces del Árbol - Los 10 mandatos del CRIC

Recuperar la tierra de los Resguardos

Este punto ha sido uno de los más importantes ya que históricamente la mayor parte de los Resguardos indígenas han sido reducidos, incluso extinguidos y se ha pretendido imponer la propiedad privada individual sobre la propiedad colectiva.

Ampliar los Resguardos

Esta fue y es en la actualidad es una tarea y compromiso ineludible que se viene extendiendo por todos los territorios indígenas para garantizar el acceso a la tierra a nuestras nuevas generaciones.

Fortalecer los Cabildos

Este punto en su inicio obedeció a que los pocos cabildos que quedaban, estaban siendo absorbidos y al servicio de las alcaldías, la iglesia y los politiqueros; su tarea de defensa del territorio y la protección de la comunidad no se estaba cumpliendo desconociendo su valor de autoridad para la cual debían estar constituidos.

No pago de terraje

El CRIC surge cuando está en plena vigencia el pago de terraje figura mediante la cual se explotó la fuerza de trabajo de indígenas y campesinos por la clase terrateniente, el terraje consistía en tener que trabajar 5 días por mes en lo que el patrón ordenara a través de sus capataces, quienes controlaban el cumplimiento de esta orden.

Dar a conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación

Este mandato es importante por cuanto ha permitido a la comunidad de base conocer de cerca nuestros derechos para hacerlos cumplir ante el Estado.

Defender la historia la lengua y las costumbres

Este punto de lucha pretende la defensa y fortalecimiento de nuestra identidad cultural ante la arremetida de la cultura occidental dominante obligándonos a rechazar nuestras propias raíces ancestrales y para lograrlo retomamos la historia como el elemento base de nuestro pasado para construir el futuro.

Formar profesores indígenas

Según nuestros mayores el modelo de educación impuesto es uno de los responsables de la pérdida de valores culturales porque quienes estaban educando a nuestros hijos los obligaban a reconocer una historia que no era la nuestra y a sentir vergüenza de nuestra identidad, por esta razón se considero necesario y urgente formar personal docente para la recuperación de los valores culturales tales como la lengua, el vestido, y otros.

Fortalecer las organizaciones económicas

Para mejores condiciones de bienestar de las comunidades, se requiere fortalecer la producción y crear otras formas comunitarias que sirvan de apoyo a los cabildos en las luchas futuras.

Proteger los recursos naturales

Desde el mismo momento de la creación del CRIC, nuestros mayores previnieron que la naturaleza tenía que conservarse para bien de la humanidad y de la sana convivencia entre el hombre y la naturaleza.

La familia

Este punto fue aprobado en el XII congreso del CRIC, en Caldonó en el año 2.005 y tiene como objeto rescatar el valor de la familia como parte fundamental de la vida comunitaria.

Las ramas del árbol – Los Proyectos Político, Socio Cultural y Económico Ambiental

Para la puesta en marcha de los 10 puntos de la plataforma de lucha se crearon tres grandes proyectos que constituyen las ramas que en la medida de su fortaleza podrán arrojar los frutos y semillas necesarias para que los pueblos indígenas logremos sacar adelante nuestro Plan de Vida.

Proyecto Político:

Capacitación y comunicación: Tiene la responsabilidad de la formación de líderes, guardia indígena, jóvenes, etc. Publicación de materiales o documentos informativos y de denuncia, elaboración de contenidos de programas radiales, redactar y publicar el periódico Unidad Alvaro Ulcué y la coordinación de talleres de capacitación.

Jurídica: Responsable de las asesorías a cabildos, defensa de casos penales y civiles, defensa de títulos colectivos, acciones de tutela y acciones de cumplimiento, capacitación en temas jurídicos, y derecho propio, acompañamiento de gestión ante el gobierno, elaboración de proyectos de ley y decretos nacionales e investigaciones e títulos coloniales, entre otras.

Mujer: Que propende por la unidad de la mujer indígena, la defensa de sus derechos colectivos y de la familia. Este programa se crea con gran expectativa ya que la situación de la mujer indígena atraviesa por momentos muy difíciles debido a la

violencia que afecta los territorios indígenas siendo la mujer quien ha tenido llevar la peor parte; por su condición de madre debe sufrir la pérdida de sus hijos, el maltrato y el desconocimiento de sus valores culturales.

Jóvenes: Este programa implementa espacios para la formación de jóvenes buscando una mayor articulación a los procesos organizativos del movimiento indígena y prepararlos para ser partícipes del direccionamiento de las comunidades para la defensa del territorio y la cultura.

Proyecto Social Cultural:

Educación: Tiene como propósito consolidar el Sistema Educativo Propio e Intercultural en sus componentes Político-Organizativos, Pedagógicos y Administrativos que incluye líneas de acción tales como formar profesores bilingües, direccionar las escuelas bilingües en los territorios indígenas, apoyar la elaboración de los PEC, construir políticas educativas desde el pensamiento propio, recuperar y fortalecer las lenguas propias en los territorios indígenas, elaboración de material didáctico, cartillas, afiches, crear y consolidar programas de educación superior, apoyar procesos de educativos zonales y locales.

Salud: Tiene como responsabilidad la consolidación del Sistema de Salud Indígena y la puesta en marcha de las políticas en materia de salud que propendan por la recuperación de la medicina propia, el fortalecimiento de las Instituciones Prestadoras de Salud Indígenas – IPSI, el apoyo a la administradora de recursos de salud indígena AIC-EPSI.

Proyecto Económico Ambiental:

Producción: Consolidación del Fondo Rotatorio para fortalecer las empresas comunitarias, tiendas comunitarias, cooperativas, parcelas productivas, impulso y fortalecimiento de los tules familiares y parcelas demostrativas.

Medio ambiente: Defensa de los recursos naturales y mineros, capacitación sobre el tema del medio ambiente, direccionamiento del plan ambiental indígena, capacitación sobre la normatividad que afecta el territorio y su entorno natural, proponer políticas para el ejercicio de la jurisdicción indígena en materia ambiental.

2.1.2. El Programa de educación Bilingüe Intercultural – PEBI

El movimiento indígena caucano desde su estrategia de construcción de referente claros para soportar las exigencias al Estado, ha venido consolidando procesos educativos desde que nace el CRIC y 10 años más tarde de su creación en 1.978 creó el Programa de educación Bilingüe, instancia que ha liderado la construcción de propuestas educativas cimentadas en el territorio, las lenguas, la identidad cultural indígena, a la vez que en las necesidades y perspectivas políticas económicas y sociales de sus respectivos pueblos.

En este sentido paulatinamente se ha venido construyendo un Sistema de Educación Indígena Propio – SEIP con la intención de incidir con procesos, conocimiento, conceptos, valores, habilidades y demás componentes de una dinámica educativa que haga posible que la educación sea coherente con el pensamiento, las necesidades, intereses y proyecciones de los pueblos indígenas y al mismo tiempo contribuya a la transformación social como estrategia innovadora.

En este quehacer se va apropiando y replanteando el papel de la educación, se construyen los principios y lineamientos que la orientan, se identifican las necesidades educativas y sus enfoques y en general se realizan los procesos de investigación y desarrollo educativo a distintos espacios y niveles de profundidad y cobertura. El SEIP asume la educación desde los procesos educativos y sociales escolarizados, así como los no escolarizados, dándole un carácter de estrategia a la educación para la construcción de los planes y proyectos de vida de los pueblos indígenas.

El SEIP en la actualidad está reconocido por el Estado como la política educativa desde y para los pueblos indígenas, constituyendo una de las experiencias educativas más innovadoras a nivel nacional. Ello ha permitido que las organizaciones de los pueblos indígenas que tengan el desarrollo educativo adecuado asuman la administración integral de la educación en sus territorios. El SEIP lo integran 3 componentes fundamentales así: Político, Pedagógico y Administrativo; en ese marco están contemplados todos los niveles de la educación escolarizada incluyendo la universitaria que en la política general corresponde a otro sistema.

2.1.3. La Universidad Autónoma Indígena Intercultural – UAIIN

La UAIIN es el resultado más reciente de los procesos de innovación educativa liderados por el CRIC. Desde sus inicios, la organización asumió como política el direccionamiento de la educación que se fue cristalizando mediante el trabajo de formación de dirigentes, autoridades indígenas, maestras, maestros, dinamizadores de salud,

multiplicadores educativos, agentes de producción, comunicadores sociales y muchas personas encargadas de dinamizar, defender y apoyar los procesos comunitarios de las estructuras políticas y organizativas del CRIC.

Estas dinámicas formativas se caracterizan por retomar los espacios escolarizados y no escolarizados, por partir de las expectativas y potencialidades comunitarias, por desarrollar métodos, técnicas y en general un sistema que conjuga la sabiduría de nuestros pueblos con los conocimientos de otras culturas.

La UAIIN está compuesta por programas, centros, escuelas y experiencias del ámbito local, zonal y regional que dinamizan la formación y cualificación progresiva, humana y técnica a fin de potenciar el proyecto social, político, económico y cultural de los diversos pueblos participantes.

2.1.3.1. *Pensamiento y acción de la UAIIN*

La Universidad Autónoma Indígena Intercultural, sueña con espacios sociales de interacción armónica y equilibrada entre los pueblos, que mediante el fortalecimiento de sus identidades culturales, construyan su pensamiento desde las maneras de ser y actuar que cada pueblo tiene y con las cuales aportan a una visión integral de sociedad, respetuosa del pensar de cada uno en función del colectivo. Esta visión es no sólo del Cauca indígena, sino de muchos otros pueblos y sectores sociales que creen que los mejores espacios para aprender y enseñar son los contextos culturales recreados en sus vivencias y problemáticas cotidianas a partir de la investigación, reflexión y concertación social. Se piensa una sociedad donde los niños y niñas, los jóvenes, los mayores, sean reconocidos, respetados y valorados en sus derechos y deberes como miembros de una sociedad que contribuya al bienestar de todos.

En esta perspectiva, la universidad indígena como componente del Sistema Educativo Propio, asume el desarrollo de estrategias de investigación sistemática encaminadas a fortalecer los desarrollos de pensamiento, conocimiento especializado en las diferentes áreas, fundamentación y potenciación de valores y actitudes coherentes con las dinámicas comunitarias, de organización y responsabilidad - compromiso social, de autogestión –cogestión y sentido corporativo, de vivencia y valoración de una profunda espiritualidad emanada desde las cosmovisiones que comporta cada cultura, enfatizando en el respeto profundo por la tierra y naturaleza en general. La UAIIN,

propende por el fortalecimiento de las dinámicas locales como germen de la construcción de planes de vida cimentados por comunidades que vivencian su identidad cultural y potencian el desarrollo colectivo en diálogo con la sociedad en general. En este sentido la UAIIN forma para la cualificación de profesionales que respondan a los retos de la sociedad actual, del movimiento indígena y de sus comunidades y aporten a la construcción, transmisión, visibilización, sistematización y circulación de los diversos saberes en función de crear condiciones efectivas de diálogo entre las culturas.

La perspectiva de la UAIIN es fortalecer el proyecto político organizativo del CRIC y del movimiento indígena en su conjunto, propendiendo por una sociedad más respetuosa de la diversidad cultural y de la creación de condiciones que permitan mejorar la vida en sus distintas expresiones y especificidades culturales; de allí que los programas que se han puesto en marcha en la UAIIN tengan una clara proyección alternativa de fortalecimiento local generado a partir de sus propias raíces y articulando críticamente aquellos elementos del mundo global que las culturas indígenas requieren según sus intereses y necesidades. Es así como el programa de **Pedagogía Comunitaria**, está destinado a la formación de maestros indígenas bilingües que cuenten con los saberes, valores y demás condiciones necesarias para la consolidación de proyectos educativos comunitarios con capacidad de incidir en la revitalización de las culturas. **Derecho Propio**, que fundamenta y fortalece la ancestralidad, resistencia indígena en su diversidad y autonomía, profundizando en el derecho mayor, leyes de origen y derechos en general. **Lenguas Originarias**, que como programa se enfoca hacia la valoración, revitalización y permanencia de las lenguas, potenciando las condiciones para la educación bilingüe intercultural y la pervivencia en la memoria de los pueblos. **Desarrollo Comunitario**, destinado a la fundamentación y comprensión crítica de los elementos que intervienen en los sistemas políticos y económicos hacia la construcción de Planes de Vida centrados en la defensa del territorio. **Revitalización de la Madre Tierra**, que tiene el reto de cualificar a personas con capacidad para llevar a cabo prácticas productivas que promuevan una relación armónica con la madre naturaleza. **Administración y Gestión Propia**, formar indígenas con capacidad crítica para confrontar el modelo hegemónico de administración que nos plantea el sistema de mercado, propendiendo por condiciones armónicas y de buena vida para todos.

2.1.4. El Programa de Comunicaciones del CRIC

El Programa de Comunicaciones del Consejo Regional Indígena del Cauca -CRIC, viene desarrollando diversas actividades en el diseño e implementación de estrategias de comunicación para el fortalecimiento de los colectivos de comunicación en cada una de las zonas indígenas del Departamento del Cauca. Del mismo modo, el CRIC apoya la Asociación de Medios de Comunicación Indígena de Colombia (Red-AMCIC), creada a finales de la década de los noventa con el objeto de fortalecer colectivos de comunicación, especialmente el proyecto de radio indígena, que promueve la difusión de identidades locales, sus conceptos de vida y la convivencia; asumiendo la diversidad cultural como la riqueza más importante del Cauca y Colombia.

El Consejo Regional Indígena del Cauca, en sus 42 años de existencia, ha sido una de las organizaciones precursoras del movimiento indígena y una de las más referenciadas en América, esto le permite tener excelentes relaciones y contactos con organismos y gobiernos internacionales. Actualmente el CRIC a través del Programa de Comunicaciones cuenta un sistema básico de comunicación promocional que le permite afianzar las alianzas con ONG, instituciones, académicos, intelectuales y medios alternativos que hacen esa labor de defensa, reconocimiento al trabajo y responsabilidad social que tiene el CRIC con los pueblos indígenas del Cauca.

Entre los objetivos de comunicación externa están:

- ❖ Hacer conocer el proceso organizativo
- ❖ Movilizar denuncias y solidaridad oportuna y con compromiso
- ❖ Intercambio de experiencias para aunar esfuerzos de resistencia y lucha
- ❖ Información y movilización con otros pueblos
- ❖ Hacer peticiones, denuncias y acercamientos con el gobierno nacional
- ❖ Comunicados constantes a la opinión pública regional, nacional e internacional a cerca de las múltiples problemáticas que tienen los pueblos indígenas.

Otras actividades desde el programa de comunicación CRIC:

- ❖ Diseñar estrategias de comunicación comunitaria para avanzar en los procesos de convivencia pluricultural en el Cauca y el mejoramiento de las condiciones de vida de los grupos étnicos.

- ❖ Formación de colectivos de comunicación por zonas para el fortalecimiento de la Red-AMCIC.
- ❖ Fortalecimiento de las iniciativas de comunicación.
- ❖ Capacitación y seguimiento en las Emisoras indígenas, proyectos audiovisuales y escritos.
- ❖ Fortalecer los espacios de entrenamiento, formación, investigación y desarrollo de las TICsen los pueblos indígenas del Colombia

También hacen parte estratégica del programa la publicación de medios Impresos (Periódico Unidad Álvaro Ulcué), Audiovisuales, la página Web y el proyecto Radio Indígena conexo a las 8 emisoras indígenas del Cauca filiales a la Red-AMCIC: Guambía Estéreo de Silvia, Uswal Nasa Yuwe de Cal dono, Nuestra Voz Estéreo de Morales, Renacer Kokonuco, Radio Nasa de Tierradentro, Yanacona Estéreo, Radio Payumat del norte del Cauca y Radio Libertad de Totoró, medios que vienen desarrollando programas radiales en pro del fortalecimiento del Plan de Vida, la participación comunitaria, la unidad y la Convivencia Pacífica. Así mismo, en algunas zonas indígenas del Cauca se viene trabajando el proyecto de jóvenes, con quienes existe una relación constante en el diseño de las estrategias de comunicación para la participación activa.

2.2. Educación y Comunicación

Los procesos de interacción social se manifiestan de manera significativa a través de los modos de vida de quienes hacemos parte de una comunidad. En este sentido, la educación y la comunicación como procesos de construcción social, se constituyen en soportes de las dinámicas de formación integral de los pueblos.

Educación Propia:

Entendemos por educación propia, aquella que potencia la sabiduría ancestral que nace del corazón, de lo más profundo de cada pueblo reconociendo la razón de su existencia en un mundo diverso. En este ejercicio hila los saberes y conocimientos comunitarios y elabora día a día el tejido de una vida mejor.

Comunicación:

Para hablar de comunicación desde los pueblos indígenas, debemos entender primero que los pueblos y culturas del mundo desde nuestros orígenes hemos desarrollado

nociones elementales para poder comunicar, interactuar y vivir en el entorno sorteando las dificultades y contratiempos, para ello requirieron retomar el comportamiento de la naturaleza, sus señales, signos y símbolos que permanentemente han estado presentes; así entonces la noción de tiempo y espacio la relacionamos directamente con los astros como orientadores de la cotidianidad y la vida misma³.

De igual manera, el orden y el control del universo están directamente ligados a fuerzas vitales o energías que fluyen del conjunto del mismo, se necesitan mutuamente ya sea en mayor o menor incidencia, pero de todos modos tienen una función fundamental para la vida en el cosmos.

Lo anterior permite afirmar que siempre ha existido toda una complejidad de conocimientos contruidos por las culturas en directa relación y comunicación con la naturaleza. Entonces, la pervivencia y permanencia de muchos pueblos hasta el momento, ha correspondido a una planeación y proyección trazada de manera colectiva y conjunta.

La estrategia comunicativa la hemos entendido como un mecanismo de participación y desarrollo integral, haciendo una gran diferencia entre los modos y medios de comunicación. Entiéndase **como modos de comunicación** la lengua materna, mitologías, cuentos leyendas, expresiones artesanales, mingas, tejidos, medicina tradicional, comunicación cosmogónica, sitios sagrados, etc. Los modos o formas es una comunicación constante y estratégica para la pervivencia. **Los medios de comunicación**, por el contrario, se asumen como instrumentos técnicos que hemos apropiado como canal de información.

Se pretende con los modos y medios propios de comunicación:

Informar: Tener la capacidad de orientar la atención de la comunidad, sobre las actividades que adelanta la organización nacional, regional zonal, local y los diversos sectores sociales en temas de interés social en la que están inmersos, aportando elementos de análisis que promuevan y faciliten su comprensión y crear opinión pública.

Educación: Desarrollar una comunicación directa y de doble vía, optimizando la capacidad de emisión y recepción de los pueblos indígenas del Cauca. Buscamos posibilitar el conocimiento y análisis de las razones y motivos que llevan a la existencia de esa

³Jose Vicente Otero:El derecho a la comunicación en el plan de vida de los pueblos indígenas del Cauca – Año 2008 mimeo -pg1

realidad social, crear espacios de concertación, facilitar la puesta en común de diferentes visiones.

Movilizar: Crear conciencia de la realidad social de los pueblos indígenas del Cauca e incidir para que los pueblos indígenas y actores sociales se movilicen hacia la ejecución de ideas, propuestas y proyectos en procura de lograr la convivencia pacífica, recuperación de confianzas, fortalecimiento cultural, social, político y organizacional.

2.3. Planes de vida y comunicación

El plan de vida nos muestra que el pensamiento indígena es un pensamiento circular, y que la palabra es una espiral del tiempo que se remonta desde nuestro origen, es decir, en comunicación constante, y que su sentido se ha mantenido siempre como principio de “la identidad, cultura, autonomía, territorio y unidad”. Este mecanismo de articulación y dinámica son unidades políticas que permiten el equilibrio entre hombre y naturaleza y que se definen de la siguiente manera:

El Territorio: Espacio vital que asegura la pervivencia como pueblo, como cultura, enconvivencia con la naturaleza y los espíritus. El territorio es nuestro verdadero libro histórico que mantiene viva la tradición de quienes habitamos en él, es decir, que representa y describe los principios y prácticas de nuestra cultura, implica la posesión, control y dominio del espacio físico y espiritual.

La Unidad: Significa una organización participativa que genera auténtico Poder. Es el pensamiento del pueblo que orienta la articulación de intereses políticos, sociales, organizativos, económicos, culturales, que permiten mantener, existir y resistir mediante la práctica y recreación de los valores.

La Cultura: Orienta y define la “vida” que conviene a todos como Pueblo. Es la comunicación de los seres que viven en el territorio, permite la comprensión, diálogo e interpretación del universo. Expresa el comportamiento, control, valores y el origen de la vida, incluye las formas de producir, las expresiones artísticas, el conocimiento y saberes del entorno material y espiritual, el Plan de Vida y la lengua propia. La lengua es el reflejo del pensamiento y de la cultura. La cultura es dinámica e incluyente, expresa también la relación con otras culturas siempre y cuando se oriente a enriquecer y dinamizar los valores propios. Para establecerla es fundamental desarrollar los principios de **reciprocidad, respeto, diversidad, colectividad y convivencia armónica**. Así mismo, la cultura supone la articulación de las distintas expresiones de nuestros pueblos, que incluyen el relacionamiento y/o comunicación entre nosotros, entre nosotros y los otros seres que habitan el territorio, trascendiendo

hacia la comprensión, diálogo e interpretación del universo en permanente comunicación con la madre naturaleza.

La Autonomía: Es el ejercicio del Derecho Consuetudinario, desde la ley de origen, desde las autoridades tradicionales, el gobierno propio y las propias estructuras organizativas, para el control y cuidado del territorio, de la comunidad y la cultura espiritual y material propias, con identidad y autoridad. Implica actuar con claridad, organización y fuerza, es decir de forma libre, crítica y consciente sobre el futuro, teniendo en cuenta el proceso histórico y la relación mantenida con otras culturas.

Los planes de vida encuentran su razón de ser en la visión comunitaria de Vida parte del "Pensar con el Corazón", del hacer memoria con el corazón. La memoria se refiere al registro mental de la vida, su origen, procesamiento de conocimientos y saberes del entorno, que le permiten percibir, sentir y obtener ideas coherentes. La memoria que se produce y se procesa desde la cabeza, el sentimiento que es percibido, palpado, señalado desde el corazón. El sentimiento tiene que ver con el ser persona; es su razón de ser y de su existencia. El pensamiento como elaboración de ideas razonadas con sensibilidad para desenvolverse en el medio como persona y como grupo y se expresa a través de la lengua.

Desde este "Pensar con el Corazón", son tres los principios básicos que orientan nuestra visión comunitaria de Vida:

La Espiritualidad, que se vive a través de la relación de las personas y la comunidad con los espíritus y las fuerzas naturales presentes en el territorio. Desde la espiritualidad nuestras autoridades religiosas, son las encargadas de armonizar y equilibrar las acciones y el territorio.

El trato respetuoso de la tierra, propio de quienes consideramos al territorio como una Casa donde la Tierra es la Madre, la fuente de energía y de vida. Por eso el agua, sangre de la madre y los demás componentes de la naturaleza no se venden ni se compran, no son bienes ni servicios ambientales, son principios y componentes de la vida.

La reciprocidad. Es un principio cultural de vida basado en el acto de ofrecer y recibir entre los miembros que hacen la Comunidad y entre estos, la Naturaleza y los Espíritus.

Establece el derecho de dar y recibir de manera equitativa sin dañar o causar mal. Con el fin de obtener poderes como la fuerza, inteligencia, armonía, habilidad, sentido comunitario y de la producción, que se hace mediante diferentes prácticas culturales. La reciprocidad se busca en las formas de trabajo comunitario como las mingas, formas de distribución colectiva de los medios de producción y las ganancias y el acceso

igualitario a los recursos y oportunidades. Implica la solidaridad que se expresa como el acompañamiento, el estar juntos en la familia, vecindad y en la participación de los trabajos y en los hechos que manifiestan alegría o tristeza. Es también la complementariedad de la vida en relación con los espacios espirituales, político-organizativos, económicos, dentro y fuera de la cultura. Además, exige generar conciencia individual y colectiva para desenvolverse con otros sectores sociales.

A través del cumplimiento de estos tres principios de Vida se busca la armonía o la situación de bienestar que se desea, es el equilibrio, la relación armónica entre los seres que habitan el territorio, los espíritus, las personas, los recursos, las comunidades y los guías espirituales.

2.4. Gobernabilidad y comunicación

Se asume como principio rector de la organización de las comunidades y organizaciones; integra los procesos de decisión y actuación interna y externa. El ejercicio de gobernabilidad comienza en la familia, demostrando respeto, practicando y dando ejemplo cumpliendo las normas del derecho mayor, leyes y principios de origen. La gobernabilidad se expresa en la capacidad de nuestras comunidades y autoridades políticas y espirituales para programar y controlar el conjunto de actividades que desarrollamos a nivel local, zonal y regional. Este ejercicio exige la puesta en común de canales efectivos de comunicación para garantizar que los intereses tanto particulares como los colectivos se puedan realizar.

En la estructura organizativa el Cabildo desempeña un papel determinante en cada comunidad. Junto con las asambleas comunitarias toman las decisiones prioritarias que afectan nuestra vida.

2.5. Concepciones, Criterios y Principios

2.5.1. Concepciones

Se entiende por comunicación:

- ❖ La que integra el territorio su biodiversidad y su relación armónica con la cosmovisión de la gente.
- ❖ La que hace referencia a los diversos aspectos que integran la comunicación propia, haciendo énfasis en la expresión de las vivencias cotidianas.
- ❖ Es la que se da en el fogón como un primer espacio de relación.
- ❖ La que propende por una sociedad justa.

- ❖ Es la que utiliza los medios y la tecnología para fortalecer la identidad cultural de los pueblos.
- ❖ La comunicación propia forma personas con capacidad para comprender la comunicación que hay en el territorio. Un ejemplo: los rituales.
- ❖ Es la que reconoce la oralidad, el lenguaje de las aves, los ríos los astros, las plantas entre otros seres de la naturaleza y la que viabiliza la simbología presentes en nuestras culturas
- ❖ Es la que se construye permanentemente mediante proceso comunitarios
- ❖ La comunicación propia es intercultural porque en la medida que nos reconocemos podemos reconocer a otros.
- ❖ Permite la revitalización de las lenguas propias de los pueblos indígenas y sus culturas.
- ❖ Se realiza desde los intereses de lo propio y no de los intereses de lo ajeno.
- ❖ Permite que la práctica comunicativa cumpla el papel de transformación.
- ❖ Valora las diferentes instancias como territorio, comunidades, los mayores y las escuelas.

Cuando hablamos de la comunicación natural, nos referimos a comunicación espiritual y ancestral, práctica que desarrolla la comunidad día a día, lo más relevante en las comunidades es el idioma, vestido entre otras prácticas ancestrales y culturales. Todo lo anterior lo hemos complementado con las herramientas tecnológicas con las cuales apuntamos a fortalecer los procesos políticos y organizativos de nuestros pueblos.

Contextos de la comunicación en el mundo indígena

El proceso de la comunicación entendido como un tejido:

Para que haya un tejido debemos tener tres elementos importantes y para que sea formado tiene que tener los hilos, los nudos y los huecos. Para el tejido de comunicación de la ACIN, los hilos son los medios apropiados (radio, pagina web, video, prensa escrita entre otros), los nudos son los que amarran (personas que ayudan a visibilizar las actividades y facilitan la dinámica de comunicación) y los huecos son los espacios propios: asambleas, talleres, reuniones, conversatorios, trueques entre otros (Tejido de Comunicaciones – ACIN).

La comunicación desde la cosmovisión como espiral

Dentro del cual se ubica el fogón, las tulpas, la familia..Alrededor el territorio, en él están las plantas con quienes también nos comunicamos, inclusive los pajaritos nos

enseñan y nos demuestran con su humildad, eso le da sentido y es la sensación que cada uno le vamos dando. Uno de los modos de comunicación son los sueños y las señas. Tenemos otros espacios que son el espacio del silencio, el día, el sol, la madre luna, las nubes, el agua, las lluvias el arco iris que nos expresan comunicación, el tata wala, el trueno.

Al entrar a actuar con los demás, allí están los idiomas, está el pensamiento y el sentimiento, eso vivimos a diario y son expresiones más concretas de acuerdo a lo que diariamente vivimos. Están igualmente las mingas que se hacían entre familias y de esas mingas nacen los grandes procesos colectivos, los mingas grandes, los cabildos, los trabajos comunitarios, las mingas de pensamiento, las marchas, las movilizaciones.

La comunicación representada en el rombo

Dentro del pensamiento la misma cosmovisión está representada por el rombo que nace del corazón, tenemos unos espíritus que nos acompañan, tenemos un mundo integral, derecha, izquierda, adelante atrás y los puntos cardinales. Todo constituye la cosmovisión, esto es recíproco así como se puede comunicar, pero como comunicadores, tenemos que socializar y entregarlo a los otros.

Los elementos de la comunicación para los pueblos originarios

Las señas: como uno de los campos de la investigación, Hay personas que no tenemos esa sensopercepción, nuestro cuerpo no lo logramos gobernar, hay que recuperar la palabra porque nuestro cuerpo ya no nos sirve para captar las señas, pero si desde pequeño, desde la ritualidad planeamos con la luna antes de que se oscurezca y cuando nace el niño la ritualidad y se le va potenciando la habilidad que tiene desde que nace ...estamos entrando a rescatando el cuerpo para el camino de la liberación de la madre tierra, la vida de ritualidad antes de nacer, en el nacimiento, después de nacer y después de la muerte. El sistema educativo propio nos ha llevado a concluir que lo nuestro hay que planearlo desde antes del nacimiento y después de a muerte. El sistema de comunicaciones no puede estar en contravía con estas conclusiones porque así es la cosmovisión y así esta vivenciada. Nuestro propio campo de conexión con el cosmos, capacidad de relacionarnos. Los abuelos desde las señas podían identificar qué situación se presentaba frente a un sueño.

Sueños: el programa de comunicación propia intercultural nos tiene que llevar a tomar muy en serio la dimensión de los sueños, estos nos hablan, nos comunican, nos

trasmiten muchas advertencias, debemos llevar un diario de todo lo que soñemos. Para hacer un sistema de comunicación propia se necesita hacer una investigación desde los sueños.

Símbolos: Se habla de Los petroglifos lo importante que son, los chumbes, toda la escritura que está plasmada allí. Al investigar la comunicación nos damos cuenta de hay una equivocación que siempre dicen que los indígenas son pueblos ágrafos, insinuando que son analfabetas, brutos y resulta que los pueblos hemos tenido escritura, los diseños de cerámicas entre otros tenemos mucho material para investigar. Las mujeres hasta hoy siguen escribiendo todo esos diseños en las prendas artesanales jigras, cuetanderas, chumbes, cerámica entre otros que nos comunica que nuestros antepasados si han tenido su propia escritura. Porque los pueblos históricamente milenariamente han avanzado en sistema de representación de sonidos.

Signos: El cuerpo de los indígenas no es uno solo, existe la posibilidad de hacer comunicación de yo con yo mismo pero de relacionarnos con otros seres ya sea naturales, humanos etc. En los rituales podemos ver otros espíritus más. El problema cultural, si pienso desde el mundo de afuera para comunicarse se necesita dos personas, pero nosotros debemos ver más allá de nuestras narices.

Los sonidos: cómo funciona la comunicación siempre estamos pendientes a qué lado canto el pájaro. Los sonidos es mucho lo que nos transmiten, ahora con la dependencia de los medios de comunicación nos hemos desconectado, de esa comunicación propia. Bienvenidas las herramientas tecnológicas si nos ayudan a la dignidad de nuestros pueblos, a liberar la madre tierra.

Otros elementos son los colores: hay que identificar el sentido de los colores, los olores y el valor del silencio: cuando hay que hacer silencio.

Algunos ejemplos de la forma como se manifiesta la comunicación en los indígenas:

A través de los sueños, señas, desde la ritualidad, mensajes de la naturaleza Ejemplo: una avalancha cuando es pequeña significa positiva cuando es grande nos expresa que algo está mal. El trueno no truena el nos habla y nos manifiestas con diferentes tonos, la coca no mata por lo contrario nos fortalece. El Temblor: hay diferentes grados, esto depende de cómo nos comportemos. La nube: que de acuerdo al color y la forma también nos anuncia. La candelilla: tiene la capacidad de clasificar el problema. Cometa:

nos comunica según qué lado caen. La lluvia: nos indica cómo se están comportando estos hijos dentro de un ritual. El viento: quebradas y ríos.

2.5.2. Criterios

“Robar la palabra es robar el alma de los pueblos”.

Son criterios del programa:

- ❖ Incorporar lo propio con elementos de cada pueblo o nacionalidad como: la comunitariedad, el territorio, la autonomía, los referentes culturales.
- ❖ Asumir que cada pueblo define su propuesta comunicativa, según sus usos, costumbres y tradiciones.
- ❖ Retomar las políticas culturales y mandatos comunitarios.
- ❖ Garantizar que el conocimiento generado sea de autoría colectiva y que se entregue a la comunidad.
- ❖ Potenciar las herramientas propias e interculturales.
- ❖ Tener la capacidad de representar los procesos vividos.
- ❖ Recrear metodologías diversas durante el proceso de enseñanza/aprendizaje y en su proyección hacia la comunidad.
- ❖ Respetar los procesos consultivos; consentimiento previo, libre e informado, considerando las diversas instancias y mecanismo de legitimación propios de las nacionalidades o pueblos indígenas.
- ❖ Construir el conocimiento propio desde las cosmovisiones
- ❖ Construir y revitalizar el conocimiento desde la diversidad
- ❖ Hacer uso de la oralidad y la escritura en la construcción del conocimiento

Recordemos el llamado de la madre tierra, la madre tierra está enferma, ¿cuál es entonces la tarea de un sistema de comunicación propio?

Comunicaciones para sanar el territorio, para ayudar al equilibrio del territorio. Es necesario empezar a entender la ley de origen para recuperar la palabra. Hoy la dominación ve nuestra cultura como folklor. Debemos recuperar la palabra desde la ritualidad y la cosmovisión. Cuando hablamos de nasa estamos hablando de vida. Entonces es necesario recordar que tenemos una responsabilidad con el cosmos. Para poder consolidar un sistema de

comunicación hay que investigar, generar conocimiento propio, sin esto lo único que hacemos es colonialismo, tenemos que ir a la raíz de cualquier asunto.

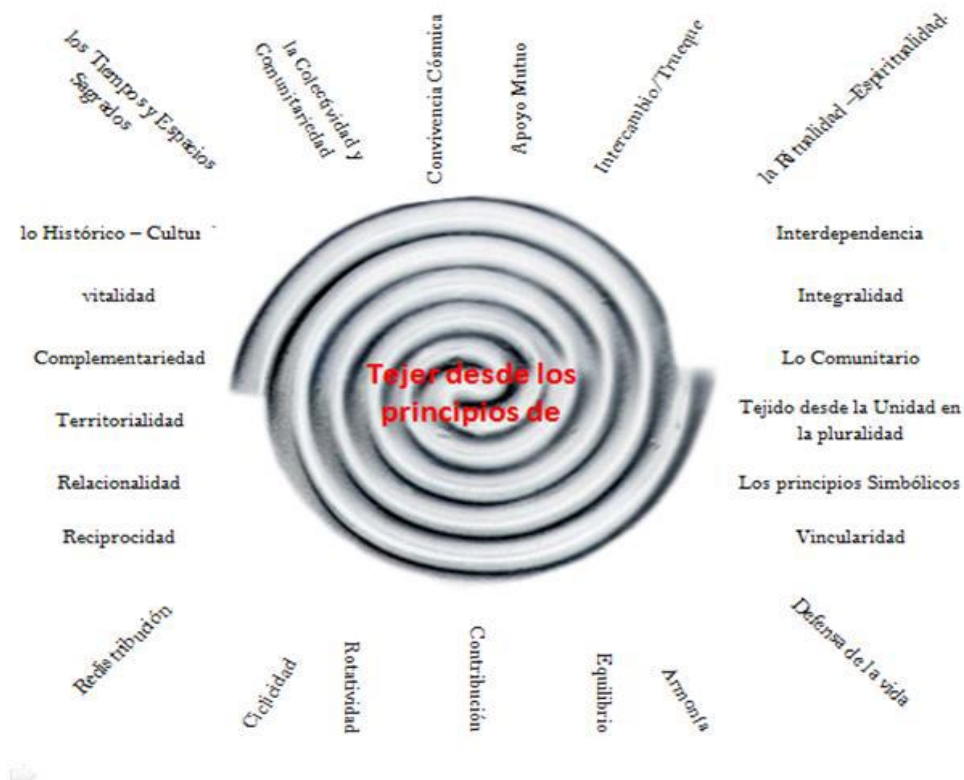
Junto con la palabra tenemos que recuperar la malicia. Es necesario recuperar también la cultura. El nasa yuwe hoy no tiene importancia. Tener autonomía y construir un sistema de comunicación propia es rescatar y defender nuestra lengua.

La unidad entendida nuestra relación permanente con el cosmos, de que es la familia a nivel micro sin desconectarnos con una visión macro en esa medida que sabemos relacionar lo pequeño con lo grande sabremos recupera la palabra.

2.5.3. Principios

Son principios del Programa los definidos durante las mingas de pensamiento, complementados con los que orientan la UAIIN:

- ❖ Ritualidad – Espiritualidad
- ❖ Convivencia en la diversidad
- ❖ Comunitariedad y reciprocidad
- ❖ Memoria colectiva e historia como referentes de trascendencia e identidad.
- ❖ Relacionamiento de Complementariedad
- ❖ Territorio como fuente integral de vida.



- ❖ **UNIDAD:** El concepto de unidad concepto de familia un nivel de familia seria el hogar, comunidad, a nivel regional tenemos al cric, pero el concepto de familia trasciende más allá de la palabra, como es nuestra familia cósmica porque hemos sacado que somos hijos del agua de las estrellas, hijos de nuestra madre tierra. Entonces esa unidad, esa familia tenemos que empezar a dimensionarla a mucha profundidad.
- ❖ **INVESTIGACIÓN:** Para potenciar los aprendizajes pertinentes que tengan aplicabilidad hacia adentro y hacia fuera, desarrollar la investigación para poder construir conocimiento adecuado y actualizado. Desarrollar conceptualizaciones como parte de la formación que dé una articulación clara teórico práctica, no es que se desconozca la teoría, sino que se puede saber para qué sirve esta. Como contenido y como metodología que la investigación nos ayude a apropiarla comunicación como herramienta pero también que nos sirva para construir conocimiento.

- ❖ **AUTONOMÍA:** Entendida como la condición y el derecho de los pueblos de desarrollar su propia organización administrativa, académica y cultural. Implica capacidad para orientar, decidir, evaluar y controlar los procesos educativos en coherencia con sus finalidades, enfoques, planteamientos colectivos y exigencias actuales con plena independencia de otras instituciones y mediada por el establecimiento de sus respectivos mandatos, reglamentos y /o mecanismos de operatividad en los campos administrativo, académico, político –organizativo. Garantiza una permanente concertación entre las mismas comunidades, autoridades, con los gobiernos, con las entidades internas y externas que actúan en estos espacios.
- ❖ **PARTICIPACIÓN Y COMUNITARIEDAD:** Implica la construcción colectiva de los componentes significativos de la universidad en especial de aquellos que tienen alta incidencia social, teniendo en cuenta los ejes de tierra, cultura, organización. Garantiza igualmente tener en cuenta los procesos de definición de políticas y lineamientos generales, de planeación, seguimiento, control y evaluación con una amplia participación de las comunidades e instancias involucradas. La conducción colectiva y deliberante de los mismos procesos se constituye en estrategia formativa que garantiza su sostenibilidad y consolidación.
- ❖ **INTERCULTURALIDAD Y UNIDAD EN LA DIVERSIDAD:** Es el papel de la universidad en la construcción de condiciones de valoración, respeto, conocimiento y visibilización de las culturas y el establecimiento de relaciones de equidad y reciprocidad para una convivencia armónica que dinamiza y fortalece la vida, en todas sus expresiones. La Universidad crea condiciones para superar el etnocentrismo y la discriminación, identificando y develando las circunstancias en las que éstos se reproducen y con ello perpetúan las dependencias. El diálogo, el intercambio de saberes, conocimientos, valores, prácticas formativas, redefinen las relaciones en condiciones de igualdad, donde la diferencia y el reconocimiento de la diversidad toman un sentido complementario y de enriquecimiento entre las culturas. La generación de una cultura pluralista es posible mediante la identificación y reconocimiento de otras formas de conocer y aprender, tan válidas como aquellas del conocimiento occidental, oriental, o indígena, equilibrando y potenciando pensamientos y saberes ignorados a través de una historia de discriminación social.
- ❖ **CONSTRUCCIÓN COLECTIVA DEL CONOCIMIENTO:** Se parte de las experiencias y prácticas comunitarias donde se construye pensamiento a partir de la opinión del colectivo donde se reorganizan las vivencias, se reinterpretan los hechos, se

elaboran significaciones, se definen símbolos, se pone en comunicación el adentro y el afuera, el ellos y nosotros, el espacio de encuentro. Es desde las necesidades y proyectos colectivos donde se elaboran los planes de acción y la construcción y/o desarrollo de conocimientos y estrategias para realizarlos. Desde las respectivas cosmovisiones se construyen referentes de una identidad cultural fortalecida que va más allá de la acumulación de conocimientos, para convertirse en una dinámica de retroalimentación constante en sus respectivos contextos.

- ❖ **PEDAGOGÍA CRÍTICA, INNOVADORA Y TRANSFORMADORA:** Los procesos de resistencia de los pueblos indígenas en el Cauca traen consigo una amplia gama de aprendizajes, estrategias y sentidos del ser, saber y actuar. Este aprender y en muchos casos enseñar- se caracteriza por una posición crítica frente a la realidad, desde dónde se encuentran motivaciones para redefinir los criterios de acción, de relación y de construcción de los proyectos de vida. El sentido de “pensar con cabeza propia”, ha permitido un pensamiento con tendencia a la desoccidentalización, potenciando la autenticidad y originalidad. Orienta la acción pedagógica hacia la generación y fortalecimiento de pensamiento y con ello la identificación de criterios y estrategias significativas a los procesos de revitalización cultural. Los cambios comprometen más al logro de actitudes creativas, participantes, de amplio compromiso social.
- ❖ **LA INVESTIGACIÓN:** Es una herramienta indispensable para descubrir, conocer, comprender y elaborar pensamiento de manera integral y con fundamento en las raíces culturales y problemáticas de cada pueblo y/o espacio organizativo y social. Transversaliza las diversas acciones de la UAIIN, en función de posibilitar actitudes y dinámicas que permitan la sistematización, selección, decantación y en general, construcción de pensamiento y conocimientos pertinentes a los planes de vida y a las necesidades de cada contexto. La elaboración conceptual y teórica a partir de los diversos contextos (pueblos, comunidad, territorio) en que cada persona se desenvuelve, constituye una acción formativa que potencia la creación de pensamiento.
- ❖ **LENGUAS INDÍGENAS Y EL BILINGÜISMO:** Los aprendizajes que se dan desde cada cultura son transmitidos y revitalizados principalmente a partir de su lengua materna. Para muchos pueblos su lengua materna es el idioma indígena pero se los alfabetiza en castellano. Devolver a las lenguas indígenas su carácter de constructoras del saber y conocimiento, convertirlas en medios adecuados para elaborar nuevos saberes y establecer diálogos desde una identidad fortalecida por el uso de sus respectivas lenguas, es un reto de la UAIIN, que busca que tanto el idioma indígena como el castellano en su papel de lengua

vehicular sean apropiados de manera adecuada y se revitalicen las formas de comunicación propias.

- ❖ **EL CURRÍCULO COMO PROCESO DE CONSTRUCCIÓN COLECTIVA:** Los procesos curriculares desarrollados desde una dimensión comunitaria constituyen los medios más claros para reappropriar y fortalecer las culturas. Los ejes de fundamentación, los lineamientos que los enfocan; los procesos de identificación y selección de contenidos; las metodologías y estrategias pedagógicas, al igual que las formas de seguimiento y evaluación, constituyen en sí mismas un proceso formativo, de ahí la necesidad de que todos y cada uno de los programas y proyectos formativos sean de elaboración y diseño colectivo, a partir de los agentes implicados directamente.

2.6. Marco Legal

2.6.1. Mandatos de los congresos del CRIC⁴

A diferencia de programas como Educación, Salud, Económico-Ambiental, el programa de Comunicaciones en sus primeros años no surge exactamente como respuesta operativa para dar cumplimiento a uno de los mandatos del CRIC, sino como una la necesidad real de las comunidades de denunciar los atropellos del gobierno y la clase terrateniente, así como la necesidad de tener informadas a las comunidades. De ahí que con el surgimiento del Periódico Unidad Indígena en el año de 1.975, este se convierte en el principal órgano de comunicación y capacitación a nivel local y nacional. Este medio adquiere tal relevancia que en sexto congreso del CRIC celebrado en Toribío en el año de 1.981 se dedica una comisión para analizar el papel que ha jugado el periódico, la cual a su vez destaca la importancia de las comunicaciones, especialmente como medios de denuncia ante la violación sistemática de derechos humanos contra los pueblos indígenas. Como mandatos, planteamientos y proyecciones de los congresos con respecto al programa de comunicaciones podemos resaltar los siguientes:

XI Congreso del CRIC, La maría Piendamó 26 al 30 de maro de 2.001:
Creación de Instrumentos Informativos y herramientas pedagógicas

⁴ Caminando la Palabra de los Congresos del CRIC, CRIC, año 2.009, p22 y siguientes.

XII Congreso del CRIC, Sa'th Tama Kiwe – Caldono 27 marzo – abril 1 de 2.005

Frente a la defensa de los derechos humanos, se requiere definir estrategias y acciones que permitan mantener y fortalecer la solidaridad entre los pueblos y comunidades que hacen resistencia civil.

XIII Congreso del CRIC, La maría – Piendamó, abril 26 – 30 de 2.009

- ❖ Estructurar las políticas de comunicación indígena, recogiendo las experiencias que existen en los pueblos. Tener en cuenta las conclusiones del diagnóstico que se realizó en cada una de las emisoras indígenas y comunitarias en el Departamento del Cauca.
- ❖ Las autoridades, comunidades y organizaciones indígenas asumirán la responsabilidad de acompañamiento y orientación política de las diferentes dinámicas comunicativas, de acuerdo a los contextos de cada pueblo.
- ❖ Exigir a los gobiernos las reformas legislativas necesarias para que podamos tener amplio acceso y uso de los medios de comunicación.
- ❖ Exigir el cumplimiento de los acuerdos internacionales e impulsar el derecho a la libre expresión y acceso a la información.
- ❖ Reafirmar los procesos y dinámicas de comunicación desde el derecho propio, ley de origen y mandatos.
- ❖ Exigir al gobierno que cumpla con la responsabilidad de sostenimiento y apoyo y protección a los comunicadores.
- ❖ Que los procesos comunicativos sean una herramienta de difusión y concientización de los pueblos....incluyendo los procesos y dinámicas comunicativas de los diferentes pueblos originarios..
- ❖ Estructurarse un plan de formación integral, político, cultural y técnico para el fortalecimiento de los procesos de comunicación existentes, e incentivar la formación de nuevos comunicadores.

2.6.2. Marco normativo convencional

El pluralismo que reconoce la constitución política de Colombia, se ha dado en varios aspectos de la vida social, económica, política, ambiental y cultural de la nación y tiene gran relevancia en la medida en que se reconoce la diversidad étnica y cultural, que conlleva al reconocimiento del pluralismo jurídico; es decir, a la coexistencia de sistemas jurídicos propios de determinadas culturas, en este caso de los pueblos originarios del territorio nacional, como medios para alcanzar el objetivo del estado que no es otro que dignificar al ser humano, como sujeto individual y colectivo (CRIC, 2010).

Bloque de constitucionalidad que reconoce el derecho fundamental de los pueblos indígenas a una educación propia.

ARTICULO 1. *Colombia es un Estado social de derecho, organizado en forma de República unitaria, descentralizada, con autonomía de sus entidades territoriales, democrática, participativa y pluralista, fundada en el respeto de la dignidad humana, en el trabajo y la solidaridad de las personas que la integran y en la prevalencia del interés general.* El Estado Social de Derecho, reconoce derechos fundamentales a los sujetos de manera individual, de la misma forma que reconoce derechos fundamentales a los pueblos indígenas como sujetos colectivos, interpretación desarrollada por la Corte Constitucional en sentencia T-380/93 de la siguiente manera: “La comunidad indígena es un sujeto colectivo y no una simple sumatoria de sujetos individuales que comparten los mismos derechos o intereses difusos o colectivos”.

Entre Los derechos fundamentales reconocidos a los pueblos Indígenas están: el derecho a la Autonomía, al Auto gobierno, al Territorio, a una Jurisdicción Especial Indígena, a la Lengua Nativa, a la Pervivencia Cultural, a una Educación Propia, a la Salud Propia; derechos que el estado tiene la obligación de garantizar y promover con el fin de lograr los intereses colectivos de los pueblos indígenas.

ARTICULO 7. *El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana.*

Con la reforma constitucional de 1991, se pasa de la concepción de un estado reduccionista y una sociedad homogénea, a un estado que reconoce la diversidad étnica y cultural, y en ese sentido, la coexistencia de varias culturas, pensamientos, sistemas jurídicos, sistemas educativos y de lenguas, entre otros.

ARTICULO 10. *El castellano es el idioma oficial de Colombia. Las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios. La enseñanza que se imparta en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe.*

Este artículo reconoce el derecho fundamental a la educación bilingüe en los territorios indígenas con tradición lingüística, que no se agota con la presencia de docentes en los espacios educativos que hablen la lengua materna, sino con la reafirmación de este derecho en todo el sistema educativo: proyectos educativos, planes de estudio, materiales educativos, contenidos, medios audiovisuales, sistemas de información, entre otros.

ARTICULO 44. Son derechos fundamentales de los niños: la vida, la integridad física, la salud y la seguridad social, la alimentación equilibrada, su nombre y nacionalidad, tener una familia y no ser separados de ella, el cuidado y amor, la educación y la cultura, la recreación y la libre expresión de su opinión. Serán protegidos contra toda forma de abandono, violencia física o moral, secuestro, venta, abuso sexual, explotación laboral o económica y trabajos riesgosos. Gozarán también de los demás derechos consagrados en la Constitución, en las leyes y en los tratados internacionales ratificados por Colombia.

ARTICULO 68. ... Los integrantes de los grupos étnicos tendrán derecho a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural.

ARTICULO 70. El Estado tiene el deber de promover y fomentar el acceso a la cultura de todos los colombianos en igualdad de oportunidades, por medio de la educación permanente y la enseñanza científica, técnica, artística y profesional en todas las etapas del proceso de creación de la identidad nacional.

La cultura en sus diversas manifestaciones es fundamento de la nacionalidad. El Estado reconoce la igualdad y dignidad de todas las que conviven en el país. El Estado promoverá la investigación, la ciencia, el desarrollo y la difusión de los valores culturales de la Nación.

Los principios de pluriculturalidad e interculturalidad, generan derechos a los pueblos indígenas para proteger y conservar sus culturas, para propiciar la interrelación en igualdad de condiciones con otras culturas y grupos sociales, contribuyendo a la construcción de una identidad nacional, sin que ello implique el sometimiento de los grupos étnicos a la cultura mayoritaria.

Convenios y declaraciones internacionales, que reconocen el derecho fundamental de los pueblos indígenas a una educación propia.

Convenio 169 de la OIT. La Ley 21 de 1991 ratifica e incorpora en la constitución política de Colombia el convenio 169 de la OIT sobre derechos de los pueblos indígenas en nuestro país. Por tratarse de un convenio sobre derechos humanos, las normas

contenidas en éste, forman bloque de constitucionalidad con el articulado de la Constitución, que reconocen derechos fundamentales a los pueblos indígenas, esto en aplicación del artículo 93 de la misma carta magna.

En la parte considerativa del convenio 169 se aclara que su expedición corresponde entre otros motivos a que *“la evolución del derecho internacional desde 1957 y los cambios sobrevenidos en la situación de los pueblos indígenas y tribales en todas las regiones del mundo hacen aconsejable adoptar nuevas normas internacionales en la materia, a fin de eliminar la orientación hacia la asimilación de las normas anteriores; Reconociendo las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven; ...”*

El espíritu del convenio 169 (ley 21 de 1991), es contribuir a la eliminación de estrategias de reducción y asimilación por parte de los estados nación, que han contribuido a la desaparición de los pueblos indígenas y promover la creación de marcos jurídicos, políticos, económicos y sociales que permitan a estos pueblos, recuperar su autonomía para el control territorial, sus formas de gobierno y de vida como requisito indispensable para su pervivencia.

En Colombia, la estrategia reduccionista fue implantada en las épocas de la colonia y la república a través del sistema educativo; la tarea de civilizar a los indígenas fue entregada a la iglesia por disposición de la ley 89 de 1890 (aún vigente), esto abarcaba la enseñanza del castellano como nueva lengua, la evangelización, el manejo de la justicia y la enseñanza de las nuevas costumbres y formas de actuar de la cultura mayoritaria mestiza.

En la actualidad después de 20 años de haberse ratificado el convenio 169 de la OIT, el sistema educativo sigue en manos de las instituciones del Estado. Por disposición de la ley 715 de 2001, son las entidades territoriales certificadas (Departamentos, Municipios y Distritos), quienes administran el sistema denominado etnoeducación, que otorga una mínima participación a las autoridades tradicionales de los pueblos indígenas en el direccionamiento de la educación. Además, el estado y las entidades territoriales certificadas, no han desarrollado ninguna política, acción o proyecto dirigido a que la educación para los pueblos con tradición lingüística propia sea bilingüe.

El Artículo 27 (ley 21 de 1991), forma bloque de constitucionalidad con los artículos de la Constitución Nacional que reconocen el derecho de los pueblos indígenas en Colombia a una educación propia: *“1. Los programas y los servicios de educación destinados a los pueblos interesados deberán desarrollarse y aplicarse en cooperación con éstos a fin de responder a sus necesidades particulares, y deberán abarcar su*

historia, sus conocimientos y técnicas, sus sistemas de valores y todas sus demás aspiraciones sociales, económicas y culturales. 2. La autoridad competente deberá asegurar la formación de miembros de estos pueblos y su participación en la formulación y ejecución de programas de educación, con miras a transferir progresivamente a dichos pueblos la responsabilidad de la realización de esos programas, cuando haya lugar. 3. Además, los gobiernos deberán reconocer el derecho de esos pueblos a crear sus propias instituciones y medios de educación, siempre que tales instituciones satisfagan las normas mínimas establecidas por la autoridad competente en consulta con esos pueblos. Deberán facilitárseles recursos apropiados con tal fin.

Son básicamente cuatro los elementos que esta norma contempla de manera expresa y en interpretación del bloque de constitucionalidad, como imperativos para garantizar una educación pertinente para los pueblos indígenas: a) Que los programas y servicios de educación que se impartan a las comunidades indígenas (contempla el sistema educativo indígena propio), deben ser construidos con la participación de estas y lógicamente de sus autoridades que son las instancias propias; que de manera paulatina debe permitirse a los pueblos la construcción de estos programas y la administración de los mismos como mecanismo que garantice su pertinencia y satisfaga sus necesidades particulares. Para lograr este objetivo, el estado debe adelantar acciones concertadas que permita la formación de personal dentro de las comunidades para que apoye en su territorio, la formulación y ejecución de los sistemas educativos. b) El estado a través del gobierno debe reconocer las instituciones educativas propias y los medios de educación que se creen desde las comunidades indígenas; entendiendo que estos no son básicamente establecimientos educativos, sino además, todas las instancias político organizativas que estructuran el sistema educativo propio, como los comités educativos, los componentes e instancias pedagógicas, administrativas, de autoridad política, docentes y directivos. c) La obligación del estado de destinar los recursos suficientes, necesarios y apropiados para la financiación del Sistema Educativo Propio. d) La expedición de una norma mínima concertada entre el gobierno y las autoridades de los pueblos indígenas, que establezca la forma como se garantizan los tres elementos anteriores.

Declaración de la Organización de las Naciones Unidas sobre derechos de los pueblos indígenas.

Resolución aprobada por la Asamblea General el 13 de septiembre de 2007. Esta declaración establece un referente axiológico y mínimo que deben cumplir las naciones que pertenecen a la ONU, para garantizar los derechos fundamentales de los pueblos indígenas, por ello sus premisas fortalecen la interpretación de los derechos reconocidos en nuestra constitución política.

Motivan la declaración de la ONU, la implementación de políticas que aduciendo principios como el de la unidad nacional, hacen primar los intereses de una clase social que detenta el poder sobre los derechos de los pueblos, impulsando sistemas educativos para incluir a los indígenas en modelos no acordes con su realidad cultural. Como una forma de evitar la inclusión de los indígenas en modelos y sistemas educativos ajenos a su cultura, la declaración de la ONU expresa su posición sobre lo condenable de las posiciones etnocéntricas, así se encuentren motivadas bajo principios nacionalistas; en ese sentido, celebra la organización de los pueblos para construir sus Planes de Vida y reconoce el derecho que tienen para crear y dirigir sus sistemas educativos, y reafirma el reconocimiento que debe dárseles a los derechos que tienen los pueblos indígenas como sujetos colectivos: *“...todas las doctrinas, políticas y prácticas basadas en la superioridad de determinados pueblos o personas o que la propugnan aduciendo razones de origen nacional o diferencias raciales, religiosas, étnicas o culturales son racistas, científicamente falsas, jurídicamente inválidas, moralmente condenables y socialmente injustas, - Preocupada por el hecho de que los pueblos indígenas hayan sufrido injusticias históricas como resultado, entre otras cosas, de la colonización y enajenación de sus tierras, territorios y recursos, lo que les ha impedido ejercer, en particular, su derecho al desarrollo de conformidad con sus propias necesidades e intereses, - Celebrando que los pueblos indígenas se estén organizando para promover su desarrollo político, económico, social y cultural para poner fin a todas las formas de discriminación y opresión dondequiera que ocurran, de conformidad con sus propias necesidades e intereses, - Convencida de que el control por los pueblos indígenas de los acontecimientos que los afecten a ellos y a sus tierras, territorios y recursos les permitirá mantener y reforzar sus instituciones, culturas y tradiciones y promover su desarrollo de acuerdo con sus aspiraciones y necesidades, - Reconociendo en particular el derecho de las familias y comunidades indígenas a seguir compartiendo la responsabilidad por la crianza, la formación, la educación y el bienestar de sus hijos, en observancia de los derechos del niño, - Reconociendo y reafirmando que las personas indígenas tienen derecho sin discriminación a todos los derechos humanos reconocidos en el derecho internacional, y que los pueblos indígenas poseen derechos colectivos que son indispensables para su existencia, bienestar y desarrollo integral como pueblos,..”*

Aunque toda la declaración pretende el desarrollo autonómico de los pueblos indígenas, son básicamente dos, los artículos que se refieren de manera directa al derecho que tienen a una educación propia:

Artículo 4: *“Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho de libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus*

asuntos internos y locales, así como a disponer de los medios para financiar sus funciones autónomas”.

Artículo 14: *“1. Los pueblos indígenas tienen derecho a establecer y controlar sus sistemas e instituciones docentes que impartan educación en sus propios idiomas, en consonancia con sus métodos culturales de enseñanza y aprendizaje. 2. Las personas indígenas, en particular los niños indígenas, tienen derecho a todos los niveles y formas de educación del Estado sin discriminación. 3. Los Estados adoptarán medidas eficaces, junto con los pueblos indígenas, para que las personas indígenas, en particular los niños, incluidos los que viven fuera de sus comunidades, tengan acceso, cuando sea posible, a la educación en su propia cultura y en su propio idioma ...”.*

Hay otras muchas disposiciones de la Declaración (artículos 1, 2, 3, 4, párrafos 1 y 2 del artículo 8, artículos 12 y 13, párrafos 2 y 3 del artículo 14, párrafo 2 del artículo 17 y artículos 31 y 44), en las que se reafirma y aplica el espíritu de las obligaciones relacionadas con el derecho a la educación dimanantes de los tratados vigentes en materia de derechos humanos o que están inextricablemente vinculadas a la disposición de la Declaración relativa al derecho a la educación, aplicable tanto a la educación tradicional como a la de carácter formal.

Habida cuenta de la generalizada falta de entendimiento y respeto de los conceptos y principios de la educación tradicional, se insta a los gobiernos a que aborden con interés la profundización en el entendimiento y el respeto de los métodos tradicionales de enseñanza y aprendizaje, incluso proporcionando financiación suficiente para la puesta en práctica por las comunidades y pueblos indígenas de iniciativas encaminadas a fortalecer o establecer sistemas educativos tradicionales.

Trayectoria Histórica del Decreto Transitorio 2500 de 2.010.

Los pueblos originarios han luchado desde la invasión europea para proteger sus culturas. En el campo de la educación este proceso histórico ha estado determinado por cinco periodos: 1. La educación antes de la invasión europea, 2. La evangelización o misión cristianizadora con dos periodos, en la ‘conquista’ con la dominación militar y en la ‘colonia’ con la dominación ideológica, 3. La misión civilizadora con la conformación de la república (1810-1950), 4. El desarrollo: camino al progreso y 5. La globalización: Mercado global y multiculturalismo.

Para entender como fue la educación antes de la invasión europea, hay que partir de reconocer que todas las sociedades son educadoras y que antes de la invasión europea, las sociedades nativas contaban con sus propias formas educadoras y que los sistemas

de conocimiento de estas sociedades habían alcanzado logros importantes, y eran enseñados por sus expertos, en campos como lo Político (formas de organización, gobierno), lo Económico (formas de producción, distribución e intercambio), la ingeniería (construcciones, sistemas de riego, etc.), lo Médico (prevención y curación de enfermedades), y lo Artístico (músicas, danzas, pinturas, escultura, etc.) entre otros.

Con la llamada ‘conquista’ o periodo de dominación militar, se da el sometimiento físico (incluso hasta la esclavización) de los pueblos, siendo un periodo centrado en la imposición de la fe católica a los indígenas, a quienes se consideraba ‘salvajes’; es decir, personas de menor entendimiento, que no conocían la doctrina cristiana. En esta lógica, evangelizar era ‘salvar’ las almas de los ‘salvajes’, al tiempo que se garantizaba su sometimiento. Posteriormente en la ‘colonia’ se da una dominación ideológica, no hubo escuela como tal, si no prácticas educadoras centradas en la imposición de la fe católica. No estaba permitido aprender a leer y escribir para los indígenas ni los afro descendientes (que en ese entonces eran esclavizados), y sólo llega a haber escuela pública hacia finales del siglo XVIII (luego de 1767), dirigida exclusivamente a los sectores dominantes.

Desde la conformación de la república hasta finales de la Segunda Guerra Mundial (1810-1950), los indígenas todavía eran considerados ‘salvajes’ y los afro descendientes siguieron siendo esclavizados ‘legalmente’ hasta 1851. Durante este periodo se proponen las primeras Constituciones políticas del país y se incluye la educación como un asunto de Estado; el objetivo central de la educación era consolidar el proyecto de nación y la identidad nacional (mestiza). A pesar de que la educación era asunto de Estado, seguía estando mayoritariamente en manos de la Iglesia y se dan disputas políticas por el poder del Estado y diferentes visiones sobre el papel de la Iglesia en el manejo de la educación; en respuesta al intento de reforma en 1870 surge la contrarreforma de 1886 y en la Constitución se le da legitimidad a la función evangelizadora de la Iglesia firmándose el Concordato en 1887. Posteriormente en la ley 89 de 1890 se plantea la “*civilización de los salvajes*” en los Territorios Nacionales y se da la expansión de las Misiones surgiendo los Internados como modelo de educación para los indígenas.

3. JUSTIFICACIÓN

El programa de Comunicación Propia Intercultural cobra importancia en la medida que incide directamente en vida social, cultural y económica de los pueblos indígenas, lo cual puede evidenciarse de la siguiente manera.

- ❖ En la formación de las comunidades
- ❖ En el fortalecimiento del territorio, la unidad, la cultura y la autonomía.
- ❖ Mediante la fundamentación, promoción y defensa los derechos de los pueblos indígenas.
- ❖ En la descolonización y Recuperación de la palabra.
- ❖ A través de la vivencia de la espiritualidad y cosmovisión milenaria
- ❖ En la potenciación del movimiento indígena como actor social y político.
- ❖ La revitalización de la “malicia” indígena como característica de resistencia.
- ❖ Brindándoles garantías a las comunidades de una información clara y transparente construida desde la verdad de las comunidades y sus problemáticas reales.
- ❖ En el proceso de investigación y construcción de explicaciones de las situaciones propias de la vivencia de los pueblos.
- ❖ En el desarrollo de procesos de sistematización y construcción de conocimientos que lleven mensajes formativos a la niñez, juventud comunidades y sociedad en general.
- ❖ En general con la generación de propuestas de buen vivir para la comunidad.
- ❖ Para generar conocimientos basados en la cosmovisión que trasciendan la realidad material que vivimos.
- ❖ Como medios de comunicación fortalecer la unidad de la organización indígena.

4. OBJETIVO Y FINALIDADES

4.1. Objetivo General

Desarrollar un programa de formación profesional en Comunicación Propia Intercultural para jóvenes, mujeres y hombres de las comunidades y de la sociedad en

general, cuyo desarrollo contribuya a la consolidación del “buen vivir” de los pueblos indígenas.

4.2. Objetivos Específicos

- Profundización y cualificación de los procesos de comunicación propia.
- Cualificación de los planes y proyectos de vida.
- Ampliación del conocimiento desde las epistemologías indígenas en el marco del diálogo entre culturas.
- Generación de estrategias comunicativas para el “buen vivir”.
- Cualificación de la investigación como proceso de diálogo intercultural

4.3. Finalidades

La UAIIN tiene como propósito ir más allá de los niveles escolarizados, por lo tanto, articula a sus políticas la educación que se da en el contexto comunitario, partiendo desde la familia. En este sentido, debe fortalecer los aprendizajes que se dan en la comunicación entre el espacio familiar y la comunidad.

Los aprendizajes y conocimientos que fundamentan las culturas se empiezan a estructurar desde el fogón, haciendo práctica diversas formas de comunicación comunitaria. Por lo tanto, la UAIIN está llamada a establecer lazos conectores entre los espacios de vida familiar con los demás espacios que integran el cosmos.

Se hace necesario tomar la iniciativa del programa de comunicación con el fin de ir dándole forma a los procesos de formación y sistematización que facilite un análisis profundo que responda al

- ¿Para qué la comunicación?
- ¿Cuáles son los intereses?
- Identificar para qué se hace necesario utilizar los medios al interior de nuestras comunidades.

Es necesario continuar con las reflexiones, análisis y propuestas para mirar y analizar

- ¿Qué es la responsabilidad política, histórica social y sociocultural de las comunicaciones para que este proceso nos permita fortalecer, visibilizar, proteger y proyectar los planes de vida en cada una de las comunidades?

La comunicación empieza desde la familia, desde allí se pueda y deba construir una comunicación justa, digna, inteligente y comprometida con la sociedad, la comunicación y educación viene desde la tupa. Las herramientas tecnológicas han llegado a nuestras manos sin que nosotros estuviéramos preparados. Ejemplo: el niño de hoy ya no desayuna a lado de la tupa o la familia es al pie del televisor. Estos medios tienen cosas positivas y negativas y lo que se debe identificar es el lado positivo de estos instrumentos para llegar a fortalecer nuestros procesos de formación en nuestra familia.

Buscar que desde la comunicación, los pueblos indígenas sigan vigentes con más ganas de seguirse fortaleciendo porque los conocimientos se adquieren alrededor de diferentes experiencias. Los planes y proyectos de vida, son los ejes articuladores de la formación que dan los lineamientos para las funciones y los roles que tenemos adecuados para la cultura que queremos, pensamientos que nos permitan debatir y construir.

5. GENERALIDADES DEL PROGRAMA

- ❖ NOMBRE: Programa de Comunicación Propia Intercultural
- ❖ DIRIGIDO A: personas indígenas y no indígenas, interesad@s en profundizar acerca de las concepciones, modos, medios y formas de comunicación desde y para los pueblos indígenas.
- ❖ DURACIÓN: 5 Ciclos de 5 años: 10 semestres
- ❖ MODALIDAD: Semi-presencial que contempla *sesiones presenciales, proyecto de investigación y formación de comunidad* (en terreno) y sesiones de seguimiento y *acompañamiento*
- ❖ TITULO OBTENIDO: Comunicador Comunitario
- ❖ SEDE: La Aldea - Popayán y Territorios Indígenas del Cauca y Colombia

6. PERFIL DEL EGRESADO

En los contenidos se da la expresión de lo que es el programa y el tipo de egresado que se quiere: contenidos en conocimientos, en desarrollo de habilidades, por ejemplo en comunicación: la expresión, desarrollar aptitudes y actitudes, más que tareas concretas, por ejemplo, actitud para trabajar en equipo, aptitud para conocer el contexto en el que trabajo y poder dinamizar procesos. Saber leer la realidad, los problemas y potencialidades, hacer conexión y construir tejidos de la realidad, midiendo y relacionado unos y otros aspectos.

7. ORGANIZACIÓN DEL TEJIDO DE FORMACIÓN

En el marco del SEIP, el tejido de formación es un proceso organizado integralmente para responder a las necesidades de formación en los niveles desde los cuales se desenvuelve la educación escolarizada, lo cual implica tener en cuenta las especificidades de cada programa desde criterios de pertinencia epistémica, cultural, pedagógica, social, territorial entre otros. El tejido de formación lo entendemos como un proceso formativo flexible, contextualizado desde lo local, incluyendo conocimientos y saberes de otras culturas y espacios sociales en su especificidad, destinado a la formación, en este caso, de profesionales en Comunicación Propia e Intercultural. El tejido de formación es parte fundamental del PEC y se desarrolla en el marco del Plan de Vida de cada pueblo para operativizar las políticas de la educación propia.

Este proceso debe ser colectivo, conscientemente definido, partiendo de los procesos legítimos vivenciados en las lenguas, las costumbres, las formas de gobernabilidad y construcción de autoridad; reinterpretando y resignificando la historia, desde la memoria colectiva de los pueblos respondiendo a necesidades de fortalecimiento cultural. El tejido de formación está articulado a la construcción de conocimientos, saberes, procesos investigativos, teórico-prácticos que permitan profundizar y realizar las transformaciones necesarias en función del “buen vivir” comunitario. “Del silencio a la palabra” es una de las consignas de nuestro programa que nos invita a la reflexión permanente acerca de las formas de hacer comunicación.

Educación y comunicación, dos procesos que van de la mano: nuestros procesos colectivos corresponden a ciclos históricos de saberes, sabidurías, memorias acumuladas y transmitidas de generación en generación que han sido posibles a partir del aprendizaje permanente, reflexivo y vivencial. La realidad de hoy exige capacitación y formación también en comunicación como una prioridad para fortalecer los sentidos de vida, movilizandó la palabra con conocimientos críticos, reflexivos y propositivos que contribuyan a la formación de comunidades con capacidad de transformar las realidades que nos afectan. En este sentido existe una complementariedad entre la comunicación y la educación.

7.1. Esquema general del tejido de formación del programa de comunicación propia e intercultural

LINEAS DE FORMACIÓN	PRIMER CICLO	SEGUNDO CICLO	TERCER CICLO	CUARTO CICLO	QUINTO CICLO
COSMOVISION, IDENTIDAD Y RELACIONES ENTRE LAS DIVERSAS CULTURAS Y SECTORES SOCIALES	<p>Comunicación recíproca y relaciones de espiritualidad con la madre tierra.</p> <p>Las relaciones comunicativas en nuestros territorios</p> <p>Comunicación en el marco de las cosmovisiones de los pueblos y culturas</p> <p>El carácter del Comunicador (a) Comunitario (a)</p>	<p>Cosmovisión, Simbología y ritualidad.</p> <p>Estrategias para fortalecer la comunicación desde la espiritualidad</p> <p>La dimensión comunicativa en la construcción de las relaciones sociales</p>	<p>El papel de la comunicación en el Plan de vida de cada pueblo</p> <p>Los derechos de la madre tierra (<i>incluye responsabilidad y comunicación medioambiental</i>)</p> <p>Formas de vida y estructuras sociales, modos de relacionamiento</p>	<p>Los procesos históricos de transformación social en los pueblos latinoamericanos</p> <p>Comunicación, descolonización y liberación de la palabra</p>	<p>Los derechos de la familia naturaleza, pensamiento y acción</p> <p>Sistemas de comunicación y derechos</p> <p>Proyectos significativos de comunicación</p>
COMUNICACIÓN Y MEDIOS	<p>Historia, desarrollos e incidencias de los medios de comunicación en los territorios y pueblos indígenas.</p> <p>Proceso histórico de las formas de comunicación indígenas y de</p>	<p>El papel de los medios de comunicación masivos en los territorios indígenas (<i>Análisis crítico</i>).</p> <p>Tecnologías de la comunicación (2)</p>	<p>Las emisoras indígenas sus funciones como estrategia de comunicación integral</p> <p>Ética del comunicador comunitario</p>	<p>Políticas públicas diferenciales de la comunicación</p> <p>Tecnologías de la comunicación (4)</p> <p>Narrativas, lenguajes</p>	<p>Estrategias de sostenibilidad de los procesos y medios propios de comunicación</p> <p>Proyectos significativos</p>

LINEAS DE FORMACIÓN	PRIMER CICLO	SEGUNDO CICLO	TERCER CICLO	CUARTO CICLO	QUINTO CICLO
	<p>otros medios.</p> <p>Función social, política y cultural de los medios de comunicación.</p> <p>Formas ,medios y apropiación de medios de comunicación desde los pueblos indígenas y sus organizaciones.</p> <p>Medios y producción de contenidos propios y pertinentes</p> <p>Tecnologías de la comunicación (1)</p>	<p>Responsabilidad social y ética de los medios de comunicación internos y externos</p> <p>Narrativas, lenguajes y creatividad en contextos bilingües (1)</p>	<p>Legislación social y medios de comunicación</p> <p>Uso y valoración de los medios en la Comunicación Comunitaria</p> <p>Tecnologías de la comunicación (3)</p>	<p>y creatividad en contextos bilingües (2).</p> <p>Observatorios pedagógicos sobre medios y escenarios de comunicación</p>	<p>de comunicación</p> <p>Desarrollos innovadores dela comunicación</p>
TERRITORIO, ORGANIZACIÓN , GOVERNABILIDAD Y POLITICA DE LAS COMUNICACIONES	<p>Procesos históricos de resistencia y organización social de los pueblos indígenas</p> <p>Planes y/o proyectos de vida para el bienestar comunitario</p> <p>Espacios locales, regionales, nacionales e internacionales de</p>	<p>La Comunicación en los espacios de gobernabilidad y organización política de los pueblos indígenas.</p> <p>Estrategias comunicativas de resistencia en la Historia de los Pueblos Indígenas</p>	<p>Espacios locales, regionales, nacionales e internacionales de comunicación(2)</p> <p>Política, liderazgo y acción responsable</p> <p>Conocimiento y</p>	<p>Construyendo sistemas de Participación comunitaria con diversos integrantes de los colectivos (mujeres, niños, autoridades,</p>	<p>Espacios locales, regionales, nacionales e internacionales de comunicación(3)</p> <p>Proyectos de comunicación orientados al</p>

LÍNEAS DE FORMACIÓN	PRIMER CICLO	SEGUNDO CICLO	TERCER CICLO	CUARTO CICLO	QUINTO CICLO
	comunicación (1) Participación política y comunicación para el buen vivir comunitario	Rescatando las raíces del Pensamiento político y gobernabilidad indígena en Colombia	ejercicio de los Derechos de los Pueblos Indígenas (1).	mayores, jóvenes) Papel de la comunicación en la defensa y conservación territorial	fortalecimiento de la autonomía y a la consolidación de las organizaciones sociales. Conocimiento y ejercicio de los Derechos de los Pueblos Indígenas (2).
PENSAMIENTO, LENGUAS, EPISTEMOLOGÍAS Y MODOS DE LA COMUNICACIÓN	Desarrollo del lenguaje y fundamentos de la lingüística en la comunicación Historia de la comunicación (1) Lenguas, pensamiento y comunicación en nuestros territorios, conceptualización El conocimiento desde la naturaleza, aprendiendo del pensamiento de Quintín Lame.	Oralidad, reflexión y debate en espacios comunicativos. Relaciones comunicativas entre mayores y niños, hacia actitudes descolonizadoras La memoria oral y el desarrollo de la comunicación indígena El discurso y la palabra... <i>(vinculaciones prácticas con los ejes de medios y de</i>	Historia de la comunicación en la tradición y procesos sociales latinoamericanos (2) Formación de facilitadores de procesos comunitarios (1) Educación y construcción de formas pedagógicas de comunicación	Observatorio de los lenguajes hacia la descolonización Oralidad, reflexión y debate en espacios comunicativos (2)	Historia de la comunicación y propuestas indígenas de comunicación propia (3) Formación de facilitadores de procesos comunitarios (2) Proyectos de dinamización de modos y formas propias de

LÍNEAS DE FORMACIÓN	PRIMER CICLO	SEGUNDO CICLO	TERCER CICLO	CUARTO CICLO	QUINTO CICLO
		organización...)			comunicación en espacios comunitarios
INVESTIGACIÓN Y METODOLOGÍAS	<p>La investigación comunitaria como metodología de construcción de aprendizajes y transformación de las prácticas.</p> <p>La investigación concepciones, enfoques y prácticas.</p> <p>Desarrollo de un diagnóstico básico sobre la comunicación en los territorios indígenas del Cauca</p> <p>Espacios de trabajo para el desarrollo práctico de algunos conocimientos acerca de la comunicación.</p>	<p>La investigación como recurso fundamental para el desarrollo de la comunicación integral (<i>incluye investigación como fuente de información</i>)</p> <p>La comunicación en las escuelas y otros espacios</p> <p>Observatorio de medios (internos y externos). Análisis crítico.</p>	<p>Observatorio de la comunicación de las comunidades (diagnósticos, análisis, propuestas)</p> <p>Técnicas y acción de investigación en red, con otros procesos y experiencias</p> <p>Procesos de investigación aplicados a las prácticas comunicativas x líneas curriculares</p>	<p>Investigación innovadora en medios (gustos, narrativas creativas, “públicos” o actores, generaciones...)</p> <p>Metodología de la investigación propia</p> <p>La investigación aplicada al desarrollo de políticas de comunicación</p>	<p>Investigación aplicada en el desarrollo de proyectos de grado de cada estudiante</p> <p>Realización del proyecto de grado por cada estudiante</p>

7.2. Justificación de las líneas de formación

En el proceso de reflexión para la definición de la estructura curricular se ha acordado definir los contenidos a partir de Ejes Curriculares, los cuales se caracterizan por ser instancias articuladoras de los distintos elementos que estructuran el programa (contenidos, metodologías, unidades didácticas, estrategias pedagógicas y de investigación, procesos de evaluación). Los ejes propuestos son el resultado de varias sesiones de mingas de pensamiento, en donde se fueron decantando las distintas propuestas de organización del Plan Curricular. Cada eje articula las relaciones que corresponden a procesos epistémicos, de cosmovisión y en función del enfoque integral del Programa de Comunicación en sus diferentes campos.

COSMOVISION, IDENTIDAD, RELACIONES ENTRE LAS DIVERSAS CULTURAS Y SECTORES SOCIALES

Los pueblos con sus identidades y cosmovisiones van tejiendo las relaciones con las diversas culturas que convivimos en la madre tierra y en la medida que se dan esas relaciones se va construyendo la comunicación que integra intereses, necesidades, problemáticas, sentidos de vida y trascendencia. Igualmente esta visión de integralidad se da en la articulación del mundo que se habita, del mundo de los seres espirituales, de otros espacios de mundo anteriores, y del infinito. En este sentido la comunicación entreteje las identidades y las relaciones entre las diversas culturas no como un proceso aislado, sino como el resultado del tipo y calidad de las interacciones, ligadas a los distintos contextos y dinámicas sociales. Es fundamental que el programa aborde de manera clara los desarrollos necesarios para que la formación potencie las epistemologías propias como garantía de una dinámica que fortalezca las identidades, los procesos de conocimiento y profundice en elementos culturales que potencien la comunicación propia en sus distintas dimensiones.

COMUNICACIÓN Y MEDIOS

Progresivamente, los medios de comunicación vienen ocupando espacios significativos en las relaciones humanas, al punto que para muchos grupos sociales se han convertido en los únicos referentes de comunicación. Es evidente que la televisión y sus múltiples expresiones de relacionamiento, así como la radio, la telefonía móvil, (celulares), la comunicación electrónica, entre otras tecnologías de la información, si bien han facilitado la transmisión de información rápida, igualmente han debilitado y hasta desplazado las formas de comunicación cotidiana interpersonal, en los ámbitos familiar y/o comunitario.

Es totalmente claro que el papel de los medios de comunicación está ligado a los procesos económicos, al mercado, la política, la organización social, y al papel de apoyo o rechazo que estos desempeñan según su posicionamiento frente al mantenimiento del sistema y las relaciones de poder, así como la represión y violencia

contra quienes no se someten a sus órdenes. Visibilizar estas realidades, ubicando igualmente sus potencialidades desde una mirada crítica y propositiva frente a las condiciones de nuestros contextos, debe ser el papel de un programa de comunicación alternativa a las exclusiones sociales.

Desde esta perspectiva es fundamental fortalecer procesos de análisis, comprensión, valoración y evaluación de las dinámicas y desarrollos que este tipo de comunicación genera en la población, identificando las estrategias que posibilitan que estos recursos sean apoyos para la comunicación social.

TERRITORIO, ORGANIZACIÓN, GOBERNABILIDAD Y POLÍTICA

Las comunidades indígenas concebimos el territorio, madre tierra, o madre naturaleza como el origen de la vida en sus diferentes dimensiones: espirituales, físicas, culturales, sociales. Así mismo, tenemos la responsabilidad de fortalecerla, regenerarla y mantenerla, por ello es la raíz de nuestra existencia y la garantía de nuestra pervivencia. Como hijos de la tierra establecemos diálogos con ella y nos relacionamos creando lazos de reciprocidad, si la cuidamos ella nos responde con condiciones para nuestro bienestar; en contraposición a la pretensión de los sistemas de poder que quieren destruir las leyes sagradas de nuestro territorio, ultrajando y maltratando nuestras riquezas, atropellando nuestra vegetación. Ante estos problemas la madre tierra requiere que nos organicemos para defenderla, protegerla y crear políticas que le devuelvan sus derechos, principalmente el derecho a la vida en unidad con todos sus seres.

Los indígenas tenemos el compromiso de organizarnos para cumplir sus mandatos, fortalecer el pensamiento de sus guías espirituales, apoyar la orientación de nuestras autoridades y así lograr mantener con ella una relación que proyecte sistemas de gobernabilidad que contribuyan a la generación y desarrollo de políticas comunicativas orientadas al bienestar comunitario.

Estas formas de vida que sustentan las cosmovisiones indígenas, son diferentes a la visión de los sistemas políticos - culturales, económicos, sociales dominantes donde la acumulación del capital y sus representaciones excluyen de la participación en la distribución equitativa de los bienes a grandes sectores de población, así como de los espacios de decisión. Estas dinámicas inscritas en la perspectiva del desarrollo, son debatidas y cuestionadas por muchos pueblos que vienen construyendo alternativas de vida autónoma y centrada en el reconocimiento de la diversidad.

Este eje enfatiza en el mejoramiento de condiciones para la construcción e implementación de políticas territoriales que articulen los lineamientos y mandatos que surgen de la vivencia comunitaria.

PENSAMIENTO, LENGUAS. EPISTEMOLOGÍAS Y MODOS DE COMUNICACIÓN

Los pueblos indígenas valoramos la comunicación, el pensamiento y la sabiduría que se han ido construyendo para garantizar la pervivencia cultural. Una de las creaciones

más significativas en este proceso de comunicación de los pueblos indígenas son nuestras lenguas originarias, que son el resultado de miles de años de aprender y construir conocimientos. Ellas son el testimonio de vida de pueblos con amplios valores, capacidades para vivir, aprender y enseñar siguiendo el ejemplo de la madre naturaleza. Consideramos las lenguas como los mejores recursos pedagógicos para un desarrollo propio de conocimientos, y procesos de enseñanza-aprendizaje. Por eso, es obligación de un programa de comunicación luchar por la pervivencia de las mismas.

La comunicación del pensamiento propio tiene su mejor estrategia en la práctica de sus lenguas originarias, aunque por imposición y necesidad otras lenguas se han convertido en el idioma de relación con otros pueblos.

El comunicador en la medida de lo posible debe ser bilingüe, ello le dará mejores condiciones para lograr el fortalecimiento de las raíces culturales del pueblo al que cada uno pertenece. La investigación sería una de las principales estrategias para la pervivencia y desarrollo de las lenguas originarias.

Cada una de las formas de pensamiento, cada una de las maneras de relacionarse a través de una lengua, conlleva unas epistemologías y modos de hacer comunicación diferentes, correspondientes a las distintas culturas que las vivencian. Es responsabilidad de los comunicadores dinamizar estas concepciones comunicativas propias salvaguardando la sabiduría de los pueblos.

*“La comunicación es la columna vertebral de la humanidad.
Esta ha sido ejercida desde que nuestros pueblos
comenzaron a caminar con la Madre Tierra.
Estamos llamados a recuperar la palabra propia, a descolonizarla,
a retomar la tarea de caminar la palabra juntos, unidos en nuestra diversidad,
ya comunicar desde la visión de nuestros pueblos construyendo formas y medios
de comunicación que expresen realmente lo que somos”. (Memorias Primera
Cumbre Continental, La María Nov.1010).*

INVESTIGACIÓN Y METODOLOGÍAS

La investigación es una herramienta indispensable para descubrir, conocer, comprender y elaborar pensamiento de manera integral y con fundamento en las raíces culturales y problemáticas de cada pueblo y/o espacio organizativo y social. Transversaliza las diversas acciones de la UAIIN, en función de posibilitar actitudes y dinámicas que permitan la sistematización, selección, decantación y en general, construcción de pensamiento y conocimientos pertinentes a los planes de vida y a las necesidades de cada contexto. La elaboración conceptual y teórica a partir de los diversos contextos (pueblos, comunidad, territorio) en que cada persona se desenvuelve, constituye una acción formativa que potencia la creación de pensamiento.

La investigación como herramienta metodológica ayuda a comprender nuestros procesos de aprendizaje de una manera crítica y genera propuestas para la acción. Nuestras formas de investigar se fortalecen con el ejercicio de los sentidos que cada cultura y particularmente los indígenas tenemos para ubicarnos y vivir prácticas cotidianas tales como la observación, el pensar con el corazón, que equivale a pensar desde el sentimiento; el aprender haciendo, enseñar con el ejemplo.... la investigación ha sido una estrategia para fundamentar la identidad de los pueblos y con ella sustentar los procesos de resistencia que han posibilitado la consolidación de las distintas luchas históricas.

La investigación es una actitud imprescindible para lograr mejores condiciones y formas de aprender, de manera autónoma y desde las prácticas, vivenciando con interés aquello que se investiga y llegando a conclusiones responsables que generan transformaciones, en el pensamiento y en la comunidad. Eso da lugar a nuevas investigaciones, generando una dinámica permanente de elaboración y reelaboración de respuestas a las indagaciones. Investigación, educación y comunicación son caminos que se hallan en permanente interacción, en donde las estrategias son complementarias y se nutren permanentemente.

Contribuir a la reflexión, comprensión, y construcción de estrategias comunicativas que vislumbren y sustenten transformaciones que respondan a las necesidades de los contextos comunitarios, es un desafío del programa de comunicación.

8. EVALUACIÓN Y RECONOCIMIENTO ACADEMICO DEL TRABAJO

La evaluación es un componente que se halla presente en todas y cada una de las acciones significativas que se realizan en la UAI IN.

En relación a todos los programas y a cada uno en particular, para este caso el de Comunicación Propia Intercultural, la evaluación está en función de asegurar que cada uno de los procesos significativos que integran el desarrollo y funcionamiento del programa articulen estrategias de valoración de los resultados esperados frente a la construcción del conocimiento y sus transformaciones, de los objetivos y perfiles propuestos frente a sus egresados, de la construcción de condiciones que garanticen su accionar a partir de la revisión y evaluación de las transformaciones que se van dando. En este sentido la Evaluación en los distintos programas implica la revisión del proceso formativo en su integralidad, y en esa perspectiva es una evaluación formativa, ya que ella contribuye a la comprensión de la dinámica que nos muestra la calidad y pertinencia de las acciones que se emprenden para lograr construir conocimientos, saberes, actitudes y aptitudes, enfocadas a posibilitar un buen desempeño de cada profesional con énfasis en lo comunitario. Igualmente, la evaluación convoca a una disposición reflexiva y crítica permanente para mantener una dinámica de reconstrucción estable, propositiva y flexible, que dinamice los procesos y más que resultados puntuales, contribuya al desarrollo de condiciones que posibiliten la cualificación constante de los procesos en sus diversas dimensiones, incluyendo todo el personal en ella involucrado.

Los resultados están centrados más en función de la integralidad de las transformaciones dadas y en la coherencia que cada estudiante tenga con su desempeño en cada espacio, pueblo y cultura. Se debe permitir la libre expresión de las ideas en la estructura simbólica que más lo represente. Si es imposible renunciar a lo escrito, por lo menos no coartar la esencia estética o sensible de lo que se pueda escribir, o de las formas de representar las valoraciones.

Profundizar en el proceso de construcción y revitalización del conocimiento en términos de contar, narrar o compartir las experiencias y garantizar que estas propuestas puedan fluir y retroalimentarse permanentemente en la medida que se van recreando y consolidando.

En la construcción y la revitalización de los procesos formativos, son tan importantes los resultados como también el proceso mismo. En nuestras experiencias constatamos que son las dinámicas formativas y su articulación con lo comunitario, lo que genera conocimiento transformador y de progresiva retroalimentación y por ende la formación pertinente de cada estudiante.

La gran tarea de la evaluación del proceso formativo de todos y cada uno de los estudiantes que participan, implica una adecuada planeación, seguimiento, permanente monitoreo del programa en sus diversos componentes, estrategias y acciones pedagógicas del proceso curricular de Comunicación Propia e Intercultural, donde se incluye además evaluaciones de impacto que resalten los desarrollos que se consideren necesarios. Tanto la valoración permanente como la de impacto, se debe fundamentar en las cosmovisiones y en las estrategias que se construyan colectivamente para revitalizar la cultura e identidad y encaminar las acciones de la evaluación de cada programa a la integralidad de un buen vivir comunitario.

La construcción del conocimiento debe ser un proceso articulado y participativo con las comunidades indígenas, según los usos y costumbres propias y el marco del fortalecimiento de relaciones armónicas y solidarias entre los pueblos.

La evaluación un proceso de responsabilidad compartida.

El Programa de Comunicación Propia en acuerdo a su carácter comunitario, sus objetivos y el perfil profesional del egresado, se evalúa en coherencia a las políticas de la UAIIN y del movimiento indígena en su conjunto.

Para el reconocimiento académico del trabajo en términos generales se consideran tres referentes de valoración que evidencian los avances, dificultades y proyecciones de la formación en coherencia con los principios de comunitariedad, eficiencia, progresividad, cosmovisión y transformación conservando nuestras raíces en el marco de la recreación cultural .

1) Valoración Comunitaria - Es realizada por la comunidad a través de sus autoridades tradicionales y del equipo de coordinación a partir de la revisión de la actitud y desempeños de cada estudiante en su respectiva comunidad, o espacio de

mayor presencia. Se realiza mediante asamblea comunitaria u otro mecanismo colectivo. Del desarrollo de esta actividad se genera un acta de opinión y valoración de la comunidad, firmada por sus autoridades que reconoce el tipo de responsabilidades, acuerdos e impactos que tanto el estudiante como la respectiva comunidad han definido alrededor de la formación, otorgándole una calificación cualitativa y cuantitativa de cada estudiante. Tiene una valoración del 25% del puntaje total en cada ciclo, por lo tanto se realiza una vez culmine cada uno de ellos.

Este referente, además de reconocer en la comunidad un espacio importante de coparticipación en la operatividad del programa, contribuye a socializar la formación desde la administración del programa, al igual que establecer una relación más coparticipante entre estudiante, comunidad y equipo académico y administrativo, lo cual a su vez se convierte en muchos casos en procesos de formación de contexto más amplio y en coherencia con el enfoque de educación propia.

2) Valoración enfatizada en el proceso académico: Valoración del 50% del puntaje total del ciclo.

Se hace a partir de las sesiones presenciales y el relacionamiento con los orientadores de cada eje curricular. Constituye uno de los espacios más amplios de evaluación debido a que recoge cada ciclo tanto en los procesos presenciales y de síntesis de la formación como los procesos de aplicación y seguimiento. Implica, valoración de cada uno de los ejes curriculares, valoración integral de todo el proceso y elaboración de promedios, asignación de valoración cualitativa y cuantitativa a partir de insumos integrales. Se tienen en cuenta, el desempeño personal de cada estudiante, participación en grupo, responsabilidad, calidad y puntualidad en la entrega de trabajos, puntualidad y asistencia general, iniciativa, creatividad, apropiación de contenidos, trabajo individual y colectivo, capacidad de inter-relación y articulación, coherencia entre discurso y acción, esfuerzo, dedicación al estudio, criticidad, actitud propositiva y empeño constante en la revisión y transformación permanente de su práctica como profesional – se considera relevante la investigación.

Se tendrán en cuenta metodologías desde la elaboración de referentes pertinentes en lo posible a cada contexto cultural, estímulo al uso de la palabra, entre otros específicos a cada entorno.

3) Auto-evaluación: Valor 25% del promedio total del ciclo. Una revisión por semestre, dos durante el ciclo.

Es realizada por cada estudiante quien autoanaliza su proceso formativo en sus objetivos, logros, dificultades, potencialidades, entre otros. Se orienta a que cada estudiante establezca un diálogo consigo mismo que apoye paulatinamente la generación de una disciplina de autovaloración para potenciar la autoestima, el compromiso y la responsabilidad personal, a partir de la revisión de sus adelantos o retrocesos, analizando de manera crítica los cambios en sí mismo y en su respectivo entorno, a partir de su acción como estudiante de la UAIIN. Sustenta su valoración mediante documento escrito que retoma las acciones centrales del ciclo. El cabildo estudiantil de cada programa, elabora una guía de evaluación para cada semestre.

El cabildo estudiantil es nombrado por los estudiantes de cada programa para un periodo de 1 año, debe empezar a desarrollar un proceso de ética profesional frente a la autoevaluación, orientado hacia una valoración justa y motivadora del trabajo que cada estudiante viene desempeñando. Una actitud ética y correcta frente a la sociedad y las culturas, es el mejor aporte a las nuevas generaciones.

La valoración académica cuantitativa se aplica en una escala de 1 a 5. Incluye teoría y práctica. El logro mínimo es de 3.0 puntos en cada ciclo.

El estudiante debe estar a paz y salvo para ser matriculado al siguiente ciclo.

9. REQUISITOS PARA SER MATRICULADO

- ❖ Carta aval del cabildo o de la autoridad de la comunidad de procedencia.
- ❖ Título de bachillerato o certificado de 9º curso.
- ❖ Poseer resultados de las pruebas ICFES actualizados de los últimos dos años.

10. REQUERIMIENTOS PARA ACREDITAR LA FORMACIÓN

Tesis, práctica, pasantías, informes de investigación u otros que den cuenta de los alcances de la formación.

El trabajo realizado por el Comunicador Comunitario y el reconocimiento de cada ciclo de la formación superior en Pedagogía comunitaria, supone:

- ☞ Cursar y aprobar los 60 días de formación presencial de 8 horas día. En Total 30 sesiones presenciales: 10 de 20 días cada una, y 20 de 5 días cada sesión.
- ☞ Realizar las 2.430 horas de trabajo pedagógico no presencial (autoestudio, investigación.).
- ☞ Desarrollar un trabajo de investigación que permita el reconocimiento de una problemática local con enfoque comunicativo e incida en el mejoramiento comunitario, proyectando un plan de acción a un tiempo no menor de 2 años.

11. ASPECTOS ADMINISTRATIVOS

11.1. Estructura de funcionamiento – UAIIN-CRIC⁵

Las estrategias y mecanismos básicos de funcionamiento son:

- a) Orientación y dirección compartida entre la consejería regional, las asociaciones de cabildos, el PEBI, los programas de la UAIIN, para el mantenimiento de una orientación coherente frente a sus políticas, orientación pedagógica, organización administrativa y en general desarrollo institucional, en un contexto de diversidad.
- b) Espacios y programas de formación y carácter universitario e intercultural: Se consideran instancias como las escuelas, institutos, centros de investigación, así como programas específicos de acuerdo a las necesidades y prioridades que se establezcan. Algunos de estos mecanismos ya se hallan en funcionamiento.
- c) Sistema de relaciones de intercambio y comunicación sobre conocimientos, saberes, experiencias afines y coordinaciones y alianzas interinstitucionales e interculturales hacia adentro y hacia fuera, según los criterios de orientación que defina la Universidad.
- d) Un sistema de soporte y funcionamiento que facilita y apoya a cada ente territorial en sus campos de acción, establece convenios internos y externos, conforma un equipo y/o banco de orientadores, asesores, consultores indígenas y no indígenas, autoridades culturales y políticas de los pueblos.
- e) Un sistema de seguimiento y evaluación que viabiliza la corresponsabilidad de las comunidades integrantes de la UAIIN, articulando la dinámica organizativa para implementar todas y cada una de las fases y estrategias pedagógicas y de investigación social y que además se nutre de la experiencia que ya existe en las comunidades. En este sentido, el primer referente de la evaluación es lo comunitario. Se actúa a manera de programas y proyectos red o cadena que se apoyan mutuamente, los que a su vez se nutren con el resultado de los programas y la construcción de pensamiento que el proceso va generando. Implica el establecimiento de un sistema de seguimiento, monitoreo participativo y sistematización integral.

El funcionamiento operativo de la UAIIN depende directamente de la estructura político organizativa de los pueblos indígenas, de nuestra Organización, de nuestras autoridades y de las instancias del PEBI y de la Universidad, articulada a los espacios de carácter local, zonal, regional y nacional y atendiendo a sus propias orientaciones y mandatos.

⁵Documento Plan de Vida UAIIN – PEBI-CRIC, p22 y Siguietes

Instancias políticas de decisión

- ❖ Congresos Regionales
- ❖ Juntas Directivas Regionales
- ❖ Consejería Regional

Órganos de dirección interna

a) **Consejo Político- organizativo:** conformado por las respectivas autoridades políticas de los territorios indígenas que hacen parte de la UAIIN (Consejería Regional, Asociaciones de Cabildos, Cabildos, la Coordinación del PEBI, la Coordinación política de la UAIIN, cabildo estudiantil y otras instancias según la dinámica de los procesos de consolidación y desarrollo que se vayan dando. Tiene la función de orientar y direccionar todo el funcionamiento de la UAIIN. Igualmente hacen parte de este consejo las autoridades espirituales y mayores, quienes desde su pensamiento y desde cada pueblo, tienen la responsabilidad del acompañamiento y orientación espiritual para la toma de decisiones.

b) **Consejo Pedagógico:** conformado por la coordinación del PEBI, la Coordinación de cada uno de los programas en funcionamiento, la coordinación pedagógica de la UAIIN, los cabildos de estudiantes, instancias de asesoría y consultoría especializada según el caso. Tiene la responsabilidad de garantizar la calidad de todos y cada uno de sus programas y en general velar por el papel formativo que ésta comporta, teniendo como herramienta principal la investigación propia, para la construcción de conocimiento.

c) **Consejo Administrativo:** Está compuesto por la Coordinación Administrativa de la UAIIN tanto del nivel regional como de las zonas y sus instituciones que la componen. Es su función, conjuntamente con la parte administrativa de la Organización Regional, orientar la organización necesaria en cuanto a la estructura administrativa, posibilitando los diversos recursos para que la UAIIN pueda cumplir con todas y cada una de sus líneas de acción.

d) **Equipo de coordinación general:**

Coordinación General Colegiada PEBI (Político, Administrativo y Pedagógico)

Coordinación General UAIIN

Cuenta con la participación de delegados de los demás consejos, con el objetivo de consolidar una coordinación colegiada.

Funciones de cada instancia:

Consejo de Coordinación Político Organizativo:

- Orientación política y espiritual del proceso, señalando lineamientos y políticas organizativas, económicas, administrativas, pedagógicas que orienten el

quehacer de los diferentes equipos que conforman la estructura de la institución.

- Se encarga de la evaluación general del proceso y de su re direccionamiento en caso de que éste fuera necesario y en general velará por su desarrollo coherente.
- Analiza y viabiliza la vinculación de nuevos programas y/o instituciones.
- Establece una secretaría permanente. Mantiene un libro de actas de las sesiones.
- Construye los mecanismos necesarios que permitan el cumplimiento de sus funciones en coherencia con el proyecto político propio.
- Dimensiona la construcción de políticas como instrumentos de negociación frente al gobierno.
- Analiza las distintas políticas que afectan el proceso educativo y organizativo.

Consejo de Coordinación Pedagógica:

- Orienta el proceso de operativización en lo pedagógico según los lineamientos de la institución.
- Orienta los procesos de investigación pertinentes a la fundamentación y ejecución de los programas.
- Sistematiza el proceso de formación según los requerimientos de lo político, organizativo y pedagógico, para convertirlo en insumos del desarrollo general de la institución.
- Articula los desarrollos académicos locales, regionales y nacionales en función de la calidad.
- Revisa y evalúa las diversas estrategias formativas. Establece un sistema de evaluación y seguimiento de los diferentes programas.
- Analiza y debate los diversos enfoques de los programas en coherencia a su contexto sociocultural y sus propios objetivos o finalidades.
- Propone alternativas al seguimiento y cualificación de los programas.
- Establece un sistema de intercambio académico.

- Integra la investigación como un componente central de desarrollo de los programas.

Consejo de Coordinación Administrativa:

- Orienta los procesos de planeación, gestión, formulación, diseño y ejecución de procedimientos administrativos coherentes a los lineamientos de la institución.
- Establece y desarrolla estrategias de gestión.
- Viabiliza la evaluación, el seguimiento y el control del funcionamiento general de la institución.
- Estructura un sistema financiero a corto y largo plazo.
- Organiza un sistema contable para toda la institución articulando lo local con lo regional.
- Establece un sistema de soporte y funcionamiento, con criterios de justicia, transparencia y respeto a los derechos.

Cabildo Universitario:

Este organismo es conformado por estudiantes elegidos por los diferentes programas y reglamentado por ellos mismos. Se constituye en una instancia de participación activa en los diversos organismos institucionales, en el funcionamiento de la Universidad, tanto en el aspecto pedagógico, político, evaluativo y la toma de decisiones.

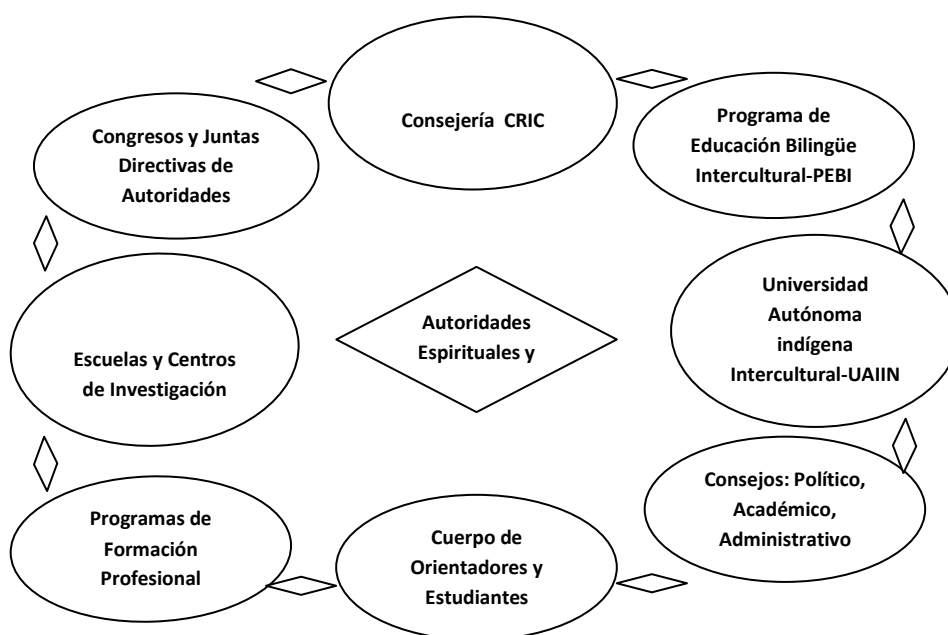
Interactúa con las demás instancias de la institución y con las comunidades de donde proceden los estudiantes a fin de facilitar el diálogo y el cumplimiento de sus finalidades.

Coordinación General:

Lo elige la Consejería Regional y representa legalmente a la UAIIN para el cumplimiento de su función social. Ejecuta las políticas, estrategias y acciones emanadas del consejo de coordinación política, pedagógica y administrativa.

- Diseña estrategias que garanticen una coordinación fluida y armónica entre los distintos equipos de trabajo.
- Convoca a las diferentes instancias en función del cumplimiento cabal de sus políticas, conformación de equipos de trabajo, elaboración y presentación de informes.
- Coordina y orienta los consejos pedagógico y administrativo.
- Establece convenios interinstitucionales con organismos académicos, financieros y de cualquier otra índole que la institución requiera.

Estructura de Funcionamiento - UAIIN



11.2. Resolución de registro Pedagógico

Para lo relacionado con los aspectos académicos de los estudiantes, el Programa de Comunicación propia e Intercultural se acoge a los lineamientos establecidos en la propuesta de resolución N°001 de 2.013 que hace referencia al proceso de registro pedagógico de la UAIIN.

La Resolución de Registro pedagógico hace parte de los “caminos y acuerdos para la convivencia Armónica de la UAIIN”, contiene unas consideraciones y un resuelve que contiene las orientaciones políticas y en los respectivos numerales las orientaciones procedimentales, descritos a continuación:

- **Primero:** registro Pedagógico.
- **Segundo:** matrícula e inscripción estudiantil.
- **Tercero:** identificación estudiantil.
- **Cuarto:** Los traslados.
- **Quinto:** Retiro de inscripción y de la cancelación de matrícula.
- **Sexto:** Retiros.
- **Séptimo:** La confidencialidad en el manejo de los registros pedagógicos.

- **Octavo:** Las medidas de seguridad para el resguardo de los registros pedagógicos.
- **Noveno:** Las actas de calificaciones.
- **Decimo:** La entrega de calificaciones.
- **Decimo primero:** Las rectificaciones:
- **Decimo segundo:** Los créditos y requisitos.
- **Décimo tercero:** sistema de evaluación y promoción de los estudios de pregrado y posgrado en la **UAIIN**
- **Décimo cuarto:** las formas de culminación de estudios.
- **Décimo quinto:** disposiciones finales.

12. ANEXOS



CONSEJO REGIONAL INDIGENA DEL CAUCA - CRIC -

Autoridad Tradicional

Resolución No. 025 del 8 de Junio de 1999 Dirección General de Asuntos Indígenas Ministerio del Interior
NIT. 817002.466-1

R E S O L U C I Ó N #04

Por la cual se crea la Universidad Autónoma Indígena y se establece su naturaleza, ámbito geográfico, principios, organización y dirección.

La Asamblea General de Autoridades Tradicionales del Cauca (Colombia) en ejercicio de sus facultades otorgadas por los pueblos indígenas y

CONSIDERANDO QUE:

1. Las políticas de dominación ideológica y cultural se orientan hacia la homogenización mundial del pensamiento y al desconocimiento de la diversidad social y cultural que caracteriza el universo.
2. El Sistema universitario nacional estatal y privado no responde a las necesidades de formación y proyección de las comunidades y genera desarraigo social y cultural.
3. Presenta otras visiones económicas, sociales políticas, culturales, de desarrollo, ajenas a la realidad que se vive dentro de los pueblos indígenas.
4. Los planes de becas y/o créditos, si bien apoyan la participación, no resuelven los problemas de cobertura y acceso a los diferentes programas de formación en condiciones de equidad.
5. La proliferación de licenciaturas en etnoeducación y otros programas en muchas universidades no resuelve de manera integral los requerimientos actuales de los Planes de vida.
6. Los elevados costos no permiten el acceso sino a grupos muy selectos.
7. No existe un desarrollo legislativo estatal que contemple el derecho a desarrollar una educación universitaria desde los pueblos indígenas,
8. Los pueblos indígenas mantenemos y conservamos saberes ancestrales que nos han permitido resistir y desarrollar nuestros propios procesos políticos, económicos y socioculturales, los cuales son fundamentales en la construcción de un proyecto de nación pluriétnica y pluricultural,

Resolución por la cual se crea la Universidad Autónoma Indígena y se establece su naturaleza, ámbito geográfico, principios, organización y dirección 2

9. El congreso de pueblos indígenas de Colombia realizado en Cota, Cundinamarca los días 24 al 30 de Octubre del 2001 apoya la creación de una Universidad Indígena con la finalidad de consolidar la creación de programas educativos que fundamenten y desarrollen las propuestas alternativas de desarrollo y sociedad.
10. Los lineamientos del 10 y 11 Congresos, Juntas Directivas y Asambleas Zonales han determinado la necesidad de estructurar una institución de formación universitaria para apoyar y atender los procesos de investigación desde y con las respectivas culturas, reconocer y desarrollar los aportes filosóficos, científicos y tecnológicos y formular programas para una educación intercultural que facilite el intercambio de conocimientos, experiencias educativas y culturales.
11. La Constitución Política de Colombia de 1991 reconoce la autonomía ancestral indígena como un atributo esencial e inalienable de los pueblos indígenas colombianos,
12. El Consejo Regional Indígena del Cauca –CRIC–, es autoridad tradicional de los pueblos indígenas del departamento del Cauca, entidad de derecho público reconocido por el Gobierno Nacional mediante Resolución No. 025 del 8 de Junio de 1999 – Ministerio del Interior.
13. Los pueblos indígenas del Cauca han desarrollado a lo largo de los últimos treinta años de vida, procesos educativos como fruto de vivencia, organización social y construcción de identidad,
14. - El Consejo Regional Indígena del Cauca –CRIC–, está reconocido como autoridad educativa para los pueblos del Cauca, mediante certificación de la Secretaría de Educación del Departamento del Cauca,
15. - Se encuentran en desarrollo programas de Educación Bilingüe en primaria, secundaria y a nivel superior, Pedagogía Comunitaria, Gestión y Administración, Derecho Propio, entre otros,
16. - La universidad indígena hace parte del Sistema Educativo Propio y en la actualidad toma sentido por la imperiosa necesidad de consolidarla como estrategia para el fortalecimiento de los planes de vida hacia el logro de la construcción de autonomía de los pueblos.
17. Y, que frente a esta situación la Junta Directiva Regional de Cabildos realizada los días 18, 19 y 20 de Noviembre de 2003 en el Resguardo Indígena de la María Píendamó previa discusión del tema aprueba la creación de la Universidad Indígena Autónoma.

Existen reconocimientos

Resolución por la cual se crea la Universidad Autónoma Indígena y se establece su naturaleza, ámbito geográfico, principios, organización y dirección

RESUELVE

ARTÍCULO PRIMERO.- Crear la Universidad Autónoma Indígena

CAPITULO I

Disposiciones generales

ARTICULO SEGUNDO .- Objetivo: Potenciar el sistema educativo propio y los planes y proyectos de vida comunitarios, viabilizando el desarrollo, socialización, apropiación y enriquecimiento del conocimiento cultural, científico, pedagógico, social, en función de fortalecer, generar y vivenciar relaciones de respeto, solidaridad, reciprocidad, diálogo intercultural que contribuyan al establecimiento de condiciones de paz permanente en nuestros territorios y en el país, con fundamento en los Planes de Vida de los Pueblos Indígenas.

ARTICULO TERCERO. - Naturaleza: La Universidad Indígena es una institución de derecho público especial, con autonomía para darse su propio reglamento.

ARTICULO CUARTO.- Ámbito: La cobertura será nacional para todos los pueblos indígenas y sectores sociales que decidan participar en este tipo de formación de acuerdo a los programas y procesos que estén en condiciones construir y de ofrecer.

La Universidad Indígena Autónoma de Nuestro Pensamiento, se regirá por:

CAPITULO II

De los principios

ARTICULO QUINTO.- Autonomía: entendida como condición y derecho para darse su organización administrativa, académica y cultural, capacidad para orientar, decidir, evaluar, en coherencia a sus finalidades, planteamientos colectivos y exigencias de la actualidad, con plena independencia de otras instituciones y con la capacidad de establecer sus correspondientes estatutos y regímenes para aplicar y controlar sus recursos financieros. **Universalidad e integralidad**, que le permita la trascendencia hacia niveles amplios de generalidad del conocimiento y comprensión de la realidad, asumiendo procesos educativos articulados, coordinados y de amplia comunicación entre sí. **Diversidad lingüística y cultural**, que fundamente la vivencia y conceptualización de las culturas, territorio, gobierno, cosmovisión y potencie el uso académico bilingüe a partir de las lenguas originarias de los participantes y el castellano. **Participación, Unidad en la diversidad, Concertación.**

Resolución por la cual se crea la Universidad Autónoma Indígena y se establece su naturaleza, ámbito geográfico, principios, organización y dirección

Investigación, considerada eje fundamental de la construcción y desarrollo del proceso universitario propio, para que este pensamiento responda a las necesidades individuales y colectivas de las comunidades. **El medio social como aula**, que le permita proyectarse desde, con y para las comunidades en función de la construcción de actitudes y procesos permanentes de mejoramiento social.

CAPITULO III

De la organización y dirección

ARTICULO SEXTO.- Organización y Dirección: Estará organizada de forma descentralizada, con sede en cada una de las entidades territoriales que decidan crear programas especiales a través de centros o Institutos.

ARTICULO SÉPTIMO .- Su dirección estará a cargo de las autoridades de los respectivos pueblos indígenas que participan activamente y en acuerdo a las estructuras organizativas que los mismos adopten para este espacio, en coordinación con las distintas entidades gubernamentales, o no con quienes establezca relación.

ARTICULO OCTAVO .- Administración estará conformada por las siguientes instancias: Consejo de Coordinación, integrado por representantes de entidades territoriales, y coordinadores de los diversos programas creados.
Coordinador Académico
Coordinador Administrativo
Cabildo interno de los estudiantes, y aquellas instancias que en cumplimiento de su objeto se requieran.

CAPITULO IV

De la financiación

ARTICULO NOVENO .- **Aspecto Financiero:** Tendrá apoyo básico del Estado, se complementará con recursos que las comunidades puedan destinar para subsanar los gastos y con los recursos de gestión internacional.

Resolución por la cual se crea la Universidad Autónoma Indígena y se establece su naturaleza, ámbito geográfico, principios, organización y dirección

CAPITULO V

Disposiciones finales y vigencia

ARTICULO DÉCIMO.- Será responsabilidad de las directivas elaborar sus reglamentos y ponerlos a consideración de la asamblea para su análisis y aprobación.

ARTICULO DECIMO PRIMERO .- Vigencia: La presenta resolución rige a partir de la fecha de su expedición.

Dado en La María Piendamó a los veinte (20) días del mes de Noviembre de 2003.

Firman

Autoridades Indígenas del Cauca (Anexo Firmas)

Consejeros CRIC

CLÍMACO ALVAREZ ANACONA
Consejero Mayor CRIC

HERMEREGILDO BENACHT
Consejero CRIC

ÁNGEL PUAMA
Consejero CRIC

GUILLERMO BOLAÑOS
Consejero CRIC

JOSE IDER LOPEZ
Consejero CRIC

AARÓN LIPONCE
Consejero CRIC

MARTÍN CAMAYO
Consejero CRIC

LIBARDO GUACHETA
Consejero CRIC

JOSE ANTONIO RAMOS
Consejero CRIC



CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA – CRIC
 RESOLUCION
 POR LA CUAL SE CREA LA UNIVERSIDAD AUTONOMA INDÍGENA
 Junta Directiva Regional de Cabildos
 Resguardo La María Piendamó, Noviembre 18-20/2003

FIRMA GOBERNADORES

NOMBRE	CEDULA	RESGUARDO	FIRMA
Miguel Cacho yonda	2 765 914	Resguardo Comita Lopez ndentro	Miguel Cacho yonda
Diego Eiza	10505367	R concepcion	Diego Eiza
Juic Awa Chaza	4762705	Canocú	Juic Awa Chaza
José Eusebio Campa	10632236	Miranda	José Eusebio Campa
Francisco Pérez	4675395	Curirapiruba	Francisco Pérez
Sida Marina Cuatrecasas	341562691	Pienwe thá Fin	Sida Marina Cuatrecasas
José María Sánchez	4692100	Nicón Argelín	José María Sánchez
Ramiro Camacho	76858020	Honduras	Ramiro Camacho
Isidoro Martínez	76206133	Lome	Isidoro Martínez
Bernardo Caza	41645641	Piassa	Bernardo Caza
José Ramón Carguá	4345124	Caldono	José Ramón Carguá
Flavio Ernesto Muñoz	76225928	San Miguel	Flavio Ernesto Muñoz
Marino Castro	4686655	Tumbucue	Marino Castro
JOSÉ CRUZADO	10455973	Santander	JOSÉ CRUZADO
SIDA De Cava	256635915	Los delicias	SIDA De Cava
Ricardo Mera	11297813	PAITA	Ricardo Mera
Omaira Cando	25529203	La Esmeralda	Omaira Cando



CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA – CRIC
RESOLUCION
POR LA CUAL SE CREA LA UNIVERSIDAD AUTONOMA INDÍGENA
Junta Directiva Regional de Cabildos
Resguardo La María Piendamó, Noviembre 18-20/2003

FIRMA GOBERNADORES

[illegible]

13. DOCUMENTOS DE APOYO

PLAN DE VIDA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DEL CAUCA – CRIC, año 2.007, Mimeo.

EJES CONDUCTORES EN LA CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO - Elaborado En Minga Por Los Participantes De La Maestría En Gestión Para El Desarrollo Con Identidad Para El Buen Vivir Comunitario – UAIIN – Quito Ecuador, Junio De 2010. Mimeo

MEMORIA PARA PERIODISTAS – “ES POSIBLE OTRA MIRADA”, Medios de Comunicación e Identidades Indígenas. Pg11. Cartilla. Convenio En Minga Por Los Pueblos Indígenas y el Derecho A Su Palabra.

EL DERECHO A LA COMUNICACIÓN EN EL PLAN DE VIDA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DEL CAUCA - Otero, José Vicente– Año 2008 Mimeo.

MEMORIAS Y DECLARACIÓN, PRIMERA CUMBRE CONTINENTAL DE COMUNICACIÓN INDÍGENA DEL ABYA YALA – Cartilla Año. 2011.

EDUCACIÓN SUPERIOR INDÍGENA EN COLOMBIA – Una Apuesta De Futuro Y Esperanza – CRIC Y Otros – Año 2.005

COMUNICACIÓN Y DISCURSO - Luis Alfonso Ramirez Peña – Ed. Magisterio2008

SISTEMA EDUCATIVO INDIGENA PROPIO – PEBI, CRIC – Año 2.011
CAMINANDO LA PALABRA DE LOS CONGRESOS DEL CRIC – PEBI, CRIC - Año 2.010 - CARTILLA

MEMORIAS DEL XIII CONGRESO DEL CRIC – Cartilla Programa de Comunicaciones CRIC, AÑO 2.011

DOCUMENTO SOPORTE PARA LA CERTIFICACION DE VIABILIDAD DE LA UAIIN .PEBI-UAIIN-CRIC, año 2010 - Mimeo

CONOCIENDO NUESTRO RESGUARDO – CABILDO INDÍGENA DE ALTO DEL REY, TERRITORIO ANCESTRAL PUBENENSE – Cartilla PEBI, CRIC, AÑO2.012

KISHU MERAI USRI KUIN PURAP – LA LIBERACIÓN DE LA MADRE TIERRA EN KISGÓ - RESGUARDO INDÍGENA DE KISGO – Cartilla PEBI, CRIC, AÑO 2.010

TERRITORIO ACNESTRAL DEL PUEBLO AMBALÓ – Cartilla PEBI CRIC, AÑO 2010

RELATOS Y LEYENDAS DEL PUEBLO POLINDARA - Cartilla PEBI, CRIC, AÑO 2.010

USOS Y COSTUMBRES DEL PUEBLO TOTOROEZ – Cartilla COMUNIDAD RESGUARDO DE TOTORÓ – CARTILLA PEBI, CRIC, AÑO 2.011

MEMORIAS FORO NACIONAL DE COMUNICACIÓN INDÍGENA – POPAYAN, NOVIEMBRE 26-30 DE 2.012, Programa de Comunicaciones CRIC, Mimeo.

RESOLUCION N° 001 DE 2013, SISTEMA DE REGISTRO PEDAGOGICO, DE ACUERDOS Y CAMINOS PARA LA CONVIVENCIA ARMONICA DE LA UAIIN – PEBI – CRIC, Mimeo.

DOCUMENTO PLAN DE VIDA UAIIN – PEBI, CRIC, AÑO 2.011 Mimeo.

DOCUMENTO SOPORTE PARA EL RECONOCIMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTONOMA INDIGENA INTERCULTURAL Y DE ALGUNOS DE SUS PROGRAMAS DE FORMACION EN EL MARCO DEL SISTEMA EDUCATIVO INDÍGENA PROPIO – SEIP - PEBI, CRIC, año 2010 Mimeo

EL CAMINAR DE LOS CONGRESOS DEL CRIC - Cartilla PEBI, CRIC – Año 2.009

Anexo 3. EDUCACIÓN INDÍGENA. ASISTENCIA ESCOLAR 18-22 AÑOS, POR PAÍSES

Asistencia Escolar de la población	País	Sexo y Zona	INDÍGENA	Período
Asistencia escolar 18-22 años	Bolivia (Estado Plurinacional de)	Ambos sexos-Urbano		Censos 2000
			Indígena	18,7
			No indígena	17,9
		Ambos sexos-Rural		Censos 2000
			Indígena	19,1
			No indígena	17,5
		Ambos sexos-Ambas zonas		Censos 2000
			Indígena	18,9
			No indígena	17,8
	Brasil	Ambos sexos-Urbano		Censos 2000
			Indígena	39,1
			No indígena	39,8
		Ambos sexos-Rural		Censos 2000
			Indígena	25
			No indígena	28,7
		Ambos sexos-Ambas zonas		Censos 2000
			Indígena	32,6
			No indígena	37,8
	Costa Rica	Ambos sexos-Urbano		Censos 2000
			Indígena	30,3
			No indígena	45,2
		Ambos sexos-Rural		Censos 2000
			Indígena	17,4
			No indígena	24
		Ambos sexos-Ambas zonas		Censos 2000
			Indígena	20,4
			No indígena	37,1
	Ecuador	Ambos sexos-Urbano		Censos 2000
			Indígena	24,3
			No indígena	38
		Ambos sexos-Rural		Censos 2000
			Indígena	18,8
			No indígena	20,1
		Ambos sexos-Ambas zonas		Censos 2000
			Indígena	20,2
			No indígena	32,1
	Guatemala	Ambos sexos-Urbano		Censos 2000
			Indígena	23,9
			No indígena	37,5
		Ambos sexos-Rural		Censos 2000
			Indígena	12,8
			No indígena	15,1
		Ambos sexos-Ambas zonas		Censos 2000
			Indígena	16,7
			No indígena	28,2
	Honduras	Ambos sexos-Urbano		Censos 2000
			Indígena	37,7

		No indígena	34
	Ambos sexos-Rural		Censos 2000
		Indígena	10,2
		No indígena	10,4
	Ambos sexos-Ambas zonas		Censos 2000
		Indígena	15,2
		No indígena	23
México	Ambos sexos-Urbano		Censos 2000
		Indígena	20,2
		No indígena	32
	Ambos sexos-Rural		Censos 2000
		Indígena	9
		No indígena	9,7
	Ambos sexos-Ambas zonas		Censos 2000
		Indígena	13,3
		No indígena	27,3
Panamá	Ambos sexos-Urbano		Censos 2000
		Indígena	29,9
		No indígena	43,5
	Ambos sexos-Rural		Censos 2000
		Indígena	10,3
		No indígena	23
	Ambos sexos-Ambas zonas		Censos 2000
		Indígena	15
		No indígena	37,4
Paraguay	Ambos sexos-Urbano		Censos 2000
		Indígena	17,1
		No indígena	37,2
	Ambos sexos-Rural		Censos 2000
		Indígena	13,4
		No indígena	22,4
	Ambos sexos-Ambas zonas		Censos 2000
		Indígena	13,8
		No indígena	31,6
Venezuela (Rep.Bol.de)	Ambos sexos-Urbano		Censos 2000
		Indígena	20,8
		No indígena	37,8
	Ambos sexos-Rural		Censos 2000
		Indígena	16,4
		No indígena	13,4
	Ambos sexos-Ambas zonas		Censos 2000
		Indígena	18,8
		No indígena	35,2

Ver notas explicativas, metadatos y definiciones haciendo clic en [Definiciones](#).

Procesado con Redatam+SP - CEPAL/CELADE 2007-2015.

Fuente SISSPI

EDUCACIÓN INDÍGENA. ASISTENCIA ESCOLAR 18-22 AÑOS, POR GÉNERO Y PAÍS (2)

Asistencia Escolar de la población	País	Sexo y Zona	INDÍGENA	Período
Asistencia escolar 18-22 años	Bolivia (Estado Plurinacional de)	Hombre-Ambas zonas		Censos 2000
			Indígena	21,3
			No indígena	19,8
		Mujer-Ambas zonas		Censos 2000
			Indígena	16,7
			No indígena	16
	Brasil	Hombre-Ambas zonas		Censos 2000
			Indígena	34,9
			No indígena	37,6
		Mujer-Ambas zonas		Censos 2000
			Indígena	30,4
			No indígena	38
	Costa Rica	Hombre-Ambas zonas		Censos 2000
			Indígena	21,6
			No indígena	35
		Mujer-Ambas zonas		Censos 2000
			Indígena	19,1
			No indígena	39,2
	Ecuador	Hombre-Ambas zonas		Censos 2000
			Indígena	22,9
			No indígena	30,9
		Mujer-Ambas zonas		Censos 2000
			Indígena	17,7
			No indígena	33,3
	Guatemala	Hombre-Ambas zonas		Censos 2000
			Indígena	20,8
			No indígena	29,9
		Mujer-Ambas zonas		Censos 2000
			Indígena	13
			No indígena	26,7
	Honduras	Hombre-Ambas zonas		Censos 2000
			Indígena	13,8
			No indígena	20,9
		Mujer-Ambas zonas		Censos 2000
			Indígena	16,6
			No indígena	25
	México	Hombre-Ambas zonas		Censos 2000
			Indígena	15,5
			No indígena	28,4
		Mujer-Ambas zonas		Censos 2000
			Indígena	11,3
			No indígena	26,3
	Panamá	Hombre-Ambas zonas		Censos 2000
			Indígena	17,9
			No indígena	33,2
		Mujer-Ambas zonas		Censos 2000
			Indígena	12,1
			No indígena	41,6

	Paraguay	Hombre-Ambas zonas		Censos 2000
			Indígena	16,8
			No indígena	30,8
		Mujer-Ambas zonas		Censos 2000
			Indígena	10,8
			No indígena	32,4
	Venezuela (Rep.Bol.de)	Hombre-Ambas zonas		Censos 2000
			Indígena	18,3
			No indígena	31,4
		Mujer-Ambas zonas		Censos 2000
			Indígena	19,4
			No indígena	38,9

Ver notas explicativas, metadatos y definiciones haciendo clic en Definiciones.

Procesado con Redatam+SP - CEPAL/CELADE 2007-2015.

ACCIÓN INDÍGENA. TASA ANALFABETISMO Y PROMEDIO AÑOS DE ESTUDIO. POR PAÍS

Nivel de Instrucción Formal	País	Sexo y Zona	Grupos de Edad	Período	
Tasa de analfabetismo - Indígena	Bolivia (Estado Plurinacional de)	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	17,5	-
	Brasil	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	26,1	-
	Chile	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	8,8	-
	Costa Rica	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	20,4	-
	Ecuador	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	28,2	-
	Guatemala	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	47,7	-
	Honduras	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	28,9	-
	México	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	32	-
	Panamá	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	37,8	-
	Paraguay	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	51,1	-
	Venezuela (Rep.Bol.de)	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	32,7	-
Tasa de analfabetismo - No Indígena	Bolivia (Estado Plurinacional de)	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	7	-
	Brasil	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	12,9	-
	Chile	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	4,1	-
	Costa Rica	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	4,9	-
	Ecuador	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	7,8	-
	Guatemala	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	20,4	-
	Honduras	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	19,4	-
	México	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	8,1	-
	Panamá	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	5,5	-
	Paraguay	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	6,5	-
	Venezuela (Rep.Bol.de)	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	6,7	-
Promedio años de estudio (adultos)- Indígena	Bolivia (Estado Plurinacional de)	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	6,5	-
	Brasil	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	4,4	-

	Chile	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	7,9	-
	Colombia	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	5	-
	Costa Rica	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	4,8	6,9
	Ecuador	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	4,1	9,7
	Guatemala	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	2,6	-
	Honduras	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	3,7	-
	México	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	4,5	6,6
	Nicaragua	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	5	-
	Panamá	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	4,1	5,4
	Paraguay	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	2,1	-
	Perú	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	7,2	-
	Venezuela (Rep.Bol.de)	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	4,7	6,1
Promedio años de estudio (adultos)- No Indígena	Bolivia (Estado Plurinacional de)	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	8,8	-
	Brasil	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	6,3	-
	Chile	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	9,8	-
	Colombia	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	7,7	-
	Costa Rica	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	7,6	8,7
	Ecuador	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	7,8	12,2
	Guatemala	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	5,8	-
	Honduras	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	5,3	-
	México	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	7,8	8,9
	Nicaragua	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	6	-
	Panamá	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	8,9	9,8
	Paraguay	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	7,2	-
	Perú	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	9,7	-
	Venezuela (Rep.Bol.de)	Ambos sexos- Ambas zonas		Censos 2000	Censos 2010
			Total (15+)	8,6	9,4

**EDUCACIÓN INDÍGENA EN COLOMBIA. PROMEDIO AÑOS DE ESTUDIO.
TRIPLE BRECHA: ÉTNICA, DE GÉNERO Y URBANO/RURAL.**

Nivel de Instrucción Formal	País	Sexo y Zona	Grupos de Edad	Período
Promedio años de estudio (adultos)- Indígena	Colombia	Hombre-Urbano		Censos 2000
			Total (15+)	7,2
			15 - 24	8,6
			25 - 49	7,7
			50 y más	4,6
		Hombre-Rural		Censos 2000
			Total (15+)	4,6
			15 - 24	5,7
			25 - 49	4,7
			50 y más	2,8
		Mujer-Urbano		Censos 2000
			Total (15+)	6,9
			15 - 24	8,5
			25 - 49	7,4
			50 y más	3,7
		Mujer-Rural		Censos 2000
			Total (15+)	4,2
			15 - 24	5,5
			25 - 49	4,2
			50 y más	2,2
		Ambos sexos-Ambas zonas		Censos 2000
			Total (15+)	5
			15 - 24	6,3
			25 - 49	5,2
			50 y más	2,9
Promedio años de estudio (adultos)- No Indígena	Colombia	Hombre-Urbano		Censos 2000
			Total (15+)	8,5
			15 - 24	9,4
			25 - 49	9
			50 y más	6,2
		Hombre-Rural		Censos 2000
			Total (15+)	4,8
			15 - 24	6,4
			25 - 49	4,9
			50 y más	2,9
		Mujer-Urbano		Censos 2000
			Total (15+)	8,5
			15 - 24	9,9
			25 - 49	9,2
			50 y más	5,6
		Mujer-Rural		Censos 2000
			Total (15+)	5
			15 - 24	7
			25 - 49	5,2
			50 y más	2,6
		Ambos sexos-Ambas zonas		Censos 2000

			Total (15+)	7,7
			15 - 24	9
			25 - 49	8,3
			50 y más	5,2

Ver notas explicativas, metadatos y definiciones haciendo clic en Definiciones.

Procesado con Redatam+SP - CEPAL/CELADE 2007-2015.

**Anexo 4. DECLARACIONES DE LA I Y II CUMBRES DE COMUNICACIÓN
INDÍGENA DEL ABYA YALA**

DECLARACIÓN DE LA CUMBRE CONTINENTAL DE COMUNICACIÓN INDÍGENA DE ABYA YALA

A todos los seres vivos de la Madre Naturaleza

A las hermanas y hermanos indígenas de todo el Abya Yala

A los gobiernos de los Estados nacionales

A los organismos internacionales

Cobijados en este Territorio de Convivencia, Diálogo y Negociación, acogidos por los Pueblos Indígenas del Cauca en la casa del Pueblo Misak, bajo la guía de los espíritus de la Madre Tierra, Fuego, Agua y Viento, reunidos en cumplimiento del Mandato de la IV Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas, realizada a las orillas del lago sagrado Titicaca en Puno Perú en mayo de 2009; atendiendo el llamado de acudir para organizarnos y fortalecer la comunicación propia, buscar su descolonización y recuperar la palabra de los pueblos; después de las experiencias vertidas, enriquecedores debates y extensos análisis entre los días del 8 al 12 de noviembre de 2010, las comunicadoras y comunicadores acompañados de autoridades y dirigentes, provenientes de diferentes naciones, nacionalidades y pueblos indígenas del continente Abya Yala,

DECLARAMOS:

Que la comunicación indígena se sustenta en la vida, cosmovisión, identidad, valores, cultura, idiomas originarios y aspiraciones de los pueblos y nacionalidades indígenas.

Que la comunicación indígena sólo tiene sentido si, en el marco de nuestra cultura, la ponemos al servicio de la vida para dar a conocer a todos los pueblos del Abya Yala y al mundo, las luchas por nuestros territorios, por nuestros derechos, por nuestra dignidad e integridad.

Que la comunicación indígena es un derecho que nos comprometemos a ejercer con autonomía, con profundo respeto a nuestro mundo espiritual, en el marco de la pluralidad cultural y lingüística de nuestros pueblos y nacionalidades.

Que la comunicación es un poder que debemos apropiarnos y ejercer para incidir en la sociedad y en la formulación de políticas públicas que nos garanticen el derecho de acceder a los medios de comunicación y nuevas tecnologías.

Que la Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala será el espacio permanente para realizar la minga de pensamientos y acciones sobre la comunicación indígena y el espacio legítimo para:

- Compartir nuestras experiencias, problemas y aspiraciones en el campo de la comunicación y para la formulación de planes y estrategias al servicio de nuestros pueblos y nacionalidades indígenas.
- Construir una plataforma capaz de encaminar y articular nuestros esfuerzos a nivel del continente Abya Yala, para que la comunicación indígena esté siempre al servicio de nuestros Pueblos y de nuestras legítimas aspiraciones. Como primer paso decidimos establecer un enlace continental de comunicación indígena que articule las diferentes redes, procesos y experiencias de los pueblos, organizaciones y comunidades indígenas.

Esta plataforma debe servir también para articular esfuerzos con los pueblos afrodescendientes, campesinos, sectores sociales y grupos afines al pensamiento de los pueblos indígenas.

- Articular el esfuerzo continental de nuestros pueblos y sus comunicadores indígenas para exigir a los Estados nacionales el respeto al derecho a la comunicación y a la información, realizando las reformas legislativas necesarias para un marco jurídico que fomente los sistemas de comunicación propios y la formación permanente en todos los niveles, de acuerdo a nuestra cosmovisión y cultura.
- Avanzar en los procesos de concertación con y en los organismos internacionales para desarrollar normativas que garanticen el pleno ejercicio de la comunicación indígena, teniendo en cuenta la Declaración Universal de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, la Declaración y Plan de Acción de la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información, el Convenio 169 de la OIT y las leyes de países del continente que hayan avanzado sobre la materia.

Exigimos a los estados nacionales y organismos internacionales:

Respeto a los sitios sagrados indígenas de comunicación con la naturaleza, porque existen prácticas de apropiación y profanación por parte de multinacionales y de instituciones y oficinas gubernamentales.

Respeto a la vida de los comunicadores y comunicadoras indígenas y al ejercicio libre y autónomo de su labor periodístico, al igual que el esclarecimiento de asesinatos a comunicadores indígenas, para que estos crímenes no queden impunes como ha ocurrido con los casos de las hermanas del Pueblo Triqui, Teresa Bautista Merino y Felicitas Martínez Sánchez, de la radio “La Voz del Silencio” de Copala, México.

Una legislación que garantice que los pueblos y nacionalidades indígenas contemos con un espectro suficiente para cubrir las demandas de comunicación en todos nuestros territorios.

El acceso de manera libre, legítima y reconocida a recursos presupuestales para el ejercicio de la comunicación indígena y que se eliminen los impuestos a nuestros medios de comunicación por ser sin fines de lucro.

Frenar la agresión y el desmantelamiento a los medios de comunicación indígenas, porque es hoy una práctica cotidiana que lesiona y limita el ejercicio de la comunicación.

El control, vigilancia y sanción a medios públicos y privados que promuevan la discriminación en contra de los Pueblos Indígenas que deforman nuestra imagen, cultura e identidad.

Cumplimiento de las legislaciones existentes que obligan a los medios públicos y privados a incluir en su programación contenidos que difundan los valores culturales, lingüísticos, así como realidades socioculturales y políticas de los pueblos y culturas originarias del continente Abya Yala, para el fomento de la interculturalidad.

Garantizar que las programaciones sobre los pueblos indígenas, emitidos por los medios públicos y privados sean prioritariamente diseñadas, producidas y supervisadas por los mismos pueblos, especialmente a través de contenidos elaborados por las y los comunicadores indígenas.

Crear dentro de sus respectivos ámbitos, una Comisión o Comité de Protección, Prevención y Garantías de Derechos a comunicadores y comunicadoras indígenas.

Reformar la legislación de los estados para que los saberes y conocimientos tradicionales sean del manejo exclusivo de los pueblos indígenas y no se permita que sean patentados,

mercantilizados ni privatizados, de acuerdo a los convenios y normatividad internacional sobre propiedad intelectual y derechos colectivos de los pueblos indígenas.

Exigir de la Organización de las Naciones Unidas y sus organismos correspondientes, incluyan en sus agendas de trabajo el derecho a la comunicación e información de los pueblos indígenas a fin de que se respete y se cumpla la normativa internacional que favorece este derecho.

Solicitar de los Ministros de Comunicación del continente que en sus reuniones definan políticas públicas a favor de la comunicación indígena, considerando la asignación de presupuestos que garanticen la sostenibilidad de los procesos de comunicación indígena desde la formación hasta el equipamiento de medios indígenas y su ejercicio legal, lo que debe ser tratado desde la próxima reunión a realizarse en Perú.

A los medios públicos y privados:

Exhortamos a que no continúen reproduciendo prácticas discriminatorias de la imagen y la cultura de los pueblos y nacionalidades indígenas que desinforman, violentan y desvalorizan nuestras identidades originarias. Reclamamos respeto absoluto por los pueblos indígenas, tanto en su línea editorial como en su programación.

Denunciamos y condenamos ante los organismos internacionales:

- La grave situación de violencia que estamos viviendo los pueblos originarios del amplio continente, en especial los pueblos de Colombia, Perú, Chile y México atormentados y violentados por las políticas estatales de genocidio, militarización, criminalización por terrorismo y por conflictos de carácter paramilitar, guerrillero y militares de los Estados. No por casualidad ésta primera Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala se realizó en estas tierras, donde 37 pueblos indígenas de Colombia están en riesgo de desaparición forzada por causa del conflicto armado. Uno de los pueblos amenazados es el Pueblo Indígena Aw'a que en Colombia es asesinado por los distintos grupos armados que generan masacres, desapariciones, desplazamiento y despoblamiento. Hasta la fecha han sido asesinados 25 hermanos, algunos por la guerrilla y otros por el Ejército Nacional y también por los grupos paramilitares que se autodenominan AGUILAS NEGRAS y RASTROJOS, quienes operan en los mismos territorios. Además, las fumigaciones de la coca con glifosato por parte del ejército están causando enfermedades, alergias y grave deterioro de la salud.
- La violación de los derechos humanos de los Pueblos Indígenas generada por las transnacionales mineras, petroleras, gasíferas, forestales e hidroeléctricas que destruyen nuestros territorios, generan altos niveles de contaminación ambiental y un cruel impacto en nuestras culturas, como ocurre en Panamá donde los pueblos y naciones Naso, Kunas, Dule, Emberá, Wounaan, Bri Bri, luchan contra la construcción de carreteras e incursión en sus territorios de ganaderas e hidroeléctricas transnacionales.
- Particularmente denunciar y exigir justicia y reparación de daños al Pueblo Ngäbe Buglé quienes sufrieron, por parte del gobierno de Panamá, el asesinato de dos hermanos por bala y cinco hermanos fuera del enfrentamiento por efectos del gas, entre ellos tres niños y más de 700 heridos, por defender su derecho a la consulta frente a la aprobación de la llamada Ley 30 que afecta los derechos de hermanos Ngäbe Buglé.
- La persecución, hostigamiento y violencia que vivimos las comunicadoras y los comunicadores indígenas por parte de los grupos armados, gobierno, y grupos económicos transnacionales.
- El asesinato de Rodolfo Maya, integrante de la Escuela de Comunicación (ACIN) del Cauca (Colombia), Mauricio Medina, indígena Pijao de Colombia; Teresa Bautista Merino, Felicitas Martínez Sánchez y Beatriz Alberta Cariño Trujillo (Mexico) y otros comunicadores y comunicadoras indígenas cuyos crímenes permanecen en la impunidad. Ellos permanecerán presentes en nuestra memoria y lucharemos por lograr justicia.

- La violencia ejercida también contra comunicadores y cineastas no indígenas nacionales e internacionales comprometidos con la vida de nuestros pueblos, como ha sucedido particularmente en Chile, Colombia y México, donde se les ha retenido legal e ilegalmente, requisado su material, algunos de ellos han sido deportados y se ha prohibido el ingreso a los países a otros periodistas que quieren conocer y transmitir la difícil situación de nuestros pueblos.

COMPROMISOS Y TAREAS:

1. Realizar la próxima Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala, en México en el año 2013, siendo deber de los pueblos, sus organizaciones y comunidades, medios y redes de comunicación indígena asistentes a esta Cumbre impulsar la realización de dicho evento.

Se comprometieron inicialmente como Grupo de Trabajo impulsor el Congreso Nacional de Comunicación Indígena (CNCI) de México; la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI); el Consejo Regional Indígena del Cauca, Colombia (CRIC); la Asociación de Medios de Comunicación Indígena de Colombia (AMCIC); la Coordinadora Audiovisual Indígena Originaria de Bolivia (CAIB); la Coordinadora Latinoamericana de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas (CLACPI), la Red de Comunicadores Mapuche Wamapu (Argentina y Chile), Convergencia Maya Waqib' Kej de Guatemala; el Consejo Coordinador Nacional Indígena Salvadoreño (CCNIS).

Se designaron como organizaciones de respaldo internacional para la próxima Cumbre la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI); la Coordinadora Indígena de Centroamérica (CICA); la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA); la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC); la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE); la Confederación Nacional de Comunidades afectadas por la Minería (CONACAMI) de Perú; la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSEP); el Programa de formación de maestros bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP), el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyu (CONAMAQ); el Consejo Plurinacional Indígena de Argentina (CPIA); la Confederación Sindical Única de Trabajadores y Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la Confederación Indígena del Oriente de Bolivia (CIDOB), la Federación Nacional de Mujeres Campesinas e Indígenas Organizadas de Bolivia "Batolina Sisa" (FNMCI OB "B.S."); la Confederación Nacional Indígena de Venezuela (CONIVE); Identidad Territorial Lafkenche Gulumapu (Chile); y la Organización Nacional de Pueblos Indígenas de Argentina (ONPIA).

Se proponen reuniones preparatorias en diversos países, iniciando en Bolivia en febrero de 2011, continuando en México en 2011 y en Colombia en 2012, ésta última en el marco del XI Festival Internacional de Cine y Video Indígena.

2. La Cumbre acuerda conformar una Comisión de Seguimiento para coordinar y procurar el cumplimiento a las exigencias, acuerdos y resoluciones de esta Cumbre, misma que queda integrada por el Consejo Regional Indígena del Cauca, Colombia (CRIC); el Congreso Nacional de Comunicación Indígena (CNCI) de México; la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI) y sus organizaciones miembros; la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC); la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE); la Confederación Kichwa del Ecuador (ECUARUNARI); la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE), la Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana (CONAICE); la Confederación Nacional de Comunidades afectadas por la Minería (CONACAMI) de Perú; y el Cabildo de Guambia de la Nación Misak Wampia de Colombia.
3. Agendar la discusión de la comunicación en las organizaciones indígenas del continente Abya Yala como un tema prioritario.

4. Elaborar una agenda de trabajo conjunta para el diseño y ejecución de planes, programas y proyectos de comunicación necesarios, en coordinación con los proyectos y programas que ya existen.
5. Promover reuniones, talleres, foros o seminarios para socializar los acuerdos y compromisos de esta cumbre, articulando el trabajo y fortaleciendo el tema de la comunicación indígena dentro de las agendas de los Pueblos Indígenas. Como responsables iniciales de esta labor se encuentran CAOI, CLACPI, CNCI, ALER y RED AMCIC
6. Establecer una escuela itinerante de comunicación indígena integral, basada en metodologías propias que considere intercambios y pasantías con experiencias comunicacionales del continente. Esta tarea será asumida inicialmente por el CRIC, Tejido de Comunicación ACIN, ECUARUNARI, Servicios del Pueblo Mixe, CEFREC, Centro de Comunicaciones Mapuche Kona Producciones, CLACPI y Red AMCIC.
7. Establecer una plataforma virtual de capacitación sobre comunicación indígena, tarea que inicialmente tendrá como coordinadores a CLACPI, ALER, Radialistas, Organización Indígena Yanama, Agencia Plurinacional de Comunicación Indígena (APCI).
8. Rescatar, recopilar y clasificar información y materiales con valor histórico y cultural (películas, videos, programas radiofónicos, periódicos, publicaciones, documentos) para ser digitalizados, a fin de preservarlos en beneficio de las actuales y futuras generaciones, propiciando la creación de centros de documentación e información a disposición de los pueblos y sus comunicadores en las diferentes regiones del continente.
9. Realizar campañas continentales sobre nuestra cultura, cosmovisión, valores y otros temas de coyuntura que visibilicen una imagen de nosotros como pueblos, construida por nosotros mismos, con la participación de todas las redes, colectivos y organizaciones dedicadas a la comunicación indígena en el continente Abya Yala.
10. Como prioridad, diseñar y poner en marcha una campaña contra la crisis del cambio climático. Las organizaciones inicialmente responsables son CLACPI en coordinación con CAOI y ALER.
11. Fortalecer la participación de las mujeres, jóvenes, niños y mayores en los espacios de comunicación, teniendo en cuenta su aporte significativo a los procesos y luchas de los pueblos y nacionalidades indígenas, a través de procesos de formación que posibiliten mayor participación,
12. No practicar ningún tipo de discriminación o exclusión en el campo de la comunicación indígena, ya que ello no permite caminar como pueblos en unidad y armonía.
13. Promover y revalorar el diálogo intergeneracional entre mayores, jóvenes y niños permitiendo que la memoria histórica de cada familia, comunidad y pueblo se revitalice.
14. Garantizar la sostenibilidad integral de la comunicación indígena como herramienta fundamental dentro de los procesos organizativos y culturales de los pueblos, creando políticas propias para consolidar la comunicación en todas sus formas, basándose en los principios de autonomía y autogestión. La búsqueda de la sostenibilidad de los medios propios no debe comprometer o limitar el ejercicio de la comunicación indígena ni limitarse exclusivamente al aspecto financiero en todos sus aspectos, de forma integral.
15. Formar técnicos de los pueblos indígenas para la gestión de proyectos en comunicación, lo mismo que para el diseño, implementación y evaluación de políticas, planes y programas de los pueblos indígenas en comunicación.
16. Sobre la financiación exterior se debe tener especial cuidado para que las fundaciones u organismos de apoyo no interfieran en la autonomía comunicativa.

17. Hacer alianzas con las universidades indígenas, interculturales, públicas y privadas de los países del continente que deseen abrir programas especiales de maestrías y doctorados en comunicación indígena desde la perspectiva de nuestras necesidades y cosmovisiones, entre otras acciones.
18. Establecer lineamientos éticos para las y los comunicadores y medios de comunicación indígena, basado en nuestros principios y valores ancestrales.
19. Posicionar los derechos de los pueblos indígenas, reconocidos a nivel internacional y en cada uno de los estados nacionales, particularmente el derecho a la información y comunicación, a través de campañas, talleres, encuentros, foros y difusión en los medios de comunicación indígena, públicos y privados.
20. La comunicación indígena debe trabajar permanentemente para descolonizar los conceptos impuestos y reconstruir los propios, a fin de fortalecer nuestra vinculación con el cosmos, la naturaleza y la vida.
21. Los contenidos de la comunicación indígena deben responder a las necesidades de información que prevalecen en nuestros pueblos; ser diseñados con la participación comunitaria; visibilizar y acompañar el proceso de lucha y resistencia cultural, poniendo especial atención a contenidos para el avance en la construcción de Planes de Vida, del Buen Vivir (Sumak Kawsay y Suma Qamaña), la construcción de Estados Plurinacionales, el ejercicio del derecho propio, la autonomía alimentaria, la revitalización de los idiomas originarios y el respeto a la Madre Tierra (Pacha Mama).
22. La comunicación indígena debe mostrar y explicar la crisis de Occidente y revalorar los saberes y la forma de vida de nuestra civilización emergente como una alternativa cultural, social y política.
23. Trabajar en el fortalecimiento de los saberes, conocimientos ancestrales, tradicionales y contemporáneos, a través de la implementación de proyectos de investigación que proporcionen el material necesario para los contenidos de la comunicación indígena, que puedan ser difundidos en distintos lenguajes, formatos y soportes. El impulso inicial estará a cargo de la comunidad Tawa Inti Suyu, en alianza con otras organizaciones y colectivos.
24. Sumarnos como comunicadores y medios de comunicación indígena en la defensa de los Derechos de la Madre Tierra mediante campañas de socialización en las comunidades, organizaciones, opinión pública y organismos internacionales como Naciones Unidas.
25. Los pueblos, comunidades y organizaciones indígenas del Abya Yala deben promover y generar procesos organizativos de la comunicación que abarquen estructuras y redes de colaboración a nivel comunitario, regional y continental.
26. Fortalecer y promover la implementación de centros de producción audiovisual y multimedia en diferentes regiones del continente al servicio de nuestra producción cultural. El impulso inicial estará a cargo de la comunidad Tawa Inti Suyu, en alianza con otras organizaciones y colectivos.
27. Las Tecnologías de Información y Comunicación (TICs) deben estar al servicio de la vida y la cultura de los pueblos originarios. Dependerá de cada una de nuestras comunidades y pueblos definir las formas en que desean emplearlas.
28. Avanzar en el conocimiento y uso de las nuevas tecnologías.
29. Debe darse prioridad en el uso del software libre y procurar elaborar los propios, considerando la necesidad de validar nuestros propios alfabetos, ideogramas y caracteres, poniéndolos a disposición de nuestros pueblos.

30. Integrar un directorio de especialistas en TICs que deseen colaborar con la comunicación indígena a fin de que funjan como equipo técnico permanente para asesoría en el uso adecuado de las tecnologías de la información y comunicación.
31. Elaborar el documento de declaración del 2012 como Año Internacional de la Comunicación Indígena. La comisión de trabajo será ALER en coordinación con CAOI, CLACPI y CNCI.
32. Establecer premios a la comunicación indígena para incentivar la producción en sus distintas categorías y disciplinas.
33. Difundir el conjunto de sabidurías del Abya Yala en todos los contextos de la vida de los pueblos y naciones indígenas, a través de todos los espacios de comunicación.
34. Fortalecer las prácticas artísticas como la fotografía, el dibujo, la pintura, la danza y otras expresiones de los pueblos y nacionalidades indígenas.
35. Socializar las conclusiones de esta Cumbre de la manera más amplia posible desde nuestras organizaciones, comunidades, pueblos y naciones indígenas del continente Abya Yala hasta otros sectores sociales, instituciones, universidades, organismos internacionales, entre otros.

RESOLUCIONES:

Ratificamos que en el denominado “Bicentenario” que celebraron los Estados latinoamericanos, los pueblos originarios no tenemos nada que festejar. Estos 200 años representan despojo de tierras, saqueo, ultraje, discriminación, racismo y genocidios por parte de los Estados hacia nuestros pueblos.

Esta cumbre declara al año 2012 como el Año Internacional de la Comunicación Indígena y demanda que los gobiernos y organismos internacionales lo asuman e incluyan en sus agendas políticas y presupuestarias.

La Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala resuelve que esta Declaración será publicada en una diversidad de lenguas indígenas y no indígenas.

¡Jallalla Abya Yala!
¡Jaylli Jaylli Comunicadores Indígenas!
¡Juyayay Pachakutik!
¡Mariciweu!
¡Kawsachun!

**Dada a los 12 días de noviembre de 2010,
Resguardo Indígena de La María Piendamó
Territorio de Convivencia, Diálogo y Negociación, Cauca, Colombia.**

ORGANIZACIONES FIRMANTES:

Active Stills, Israel
Agencia Intercultural de Noticias Indígenas (AINI), Bolivia
Agencia Internacional de Prensa Indígena (AIPIN), México
Agencia Latinoamericana de Información (ALAI)
América Latina en Red (ALER)
Antimili Radio, Colombia
Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), Bolivia
Asociación Camawa, Colombia
Asociación de Medios de Comunicación Indígena de Colombia (AMCIC)
Asociación de Pueblos Indígenas, Pueblo Popoloca (API), México
Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSEP)
Asociación Nacional de Periodistas del Perú, Puno
Asociación Napguana, Panamá

Asociación Tandachirido, Colombia
Bloque por Asturias, Europa
Cabildo de Guambia de la Nación Misak Wampia, Colombia.
Cabildo de La María, Piendamó, Colombia
Cabildo Inga, Colombia
Cabildo Mayor Yanakona, Colombia
Camawari Stereo, Colombia
CCM, Pueblo Pasto, Ecuador
CEDAPI, México
Centro de Comunicaciones Mapuche Kona Producciones (CECOMKONAP), Argentina
Centro de Estudios Indígenas de Las Américas (CEILA), Puerto Rico
Centro de Formación y Realización Cinematográfica (CEFREC), Bolivia
Centro de Sabiduría Ancestral, Nacionalidad Kichwa, Ecuador
Chami Stereo, Colombia
Chaskinayrrampi, Chile
Colectivo de Gonawindua Tayrona, Colombia
Colectivo TV Étnica, Colombia
Comunicadores Pueblo Saraguro, Ecuador
Comunidad Minera Cerro de Pasco, Perú
Comunidad Tawa Inti Suyu, Abya Yala
Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana (CONAICE)
Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE)
Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE)
Confederación Indígena del Oriente de Bolivia (CIDOB)
Confederación Kichwa del Ecuador (ECUARUNARI)
Confederación Nacional de Comunidades afectadas por la Minería (CONACAMI), Perú
Confederación Nacional Indígena de Venezuela (CONIVE)
Confederación Sindical Única de Trabajadores y Campesinos de Bolivia (CSUTCB)
Congreso Nacional de Comunicación Indígena (CNCI), México
Consejería Kues Sau Comunicación, Putumayo, Colombia
Consejo Coordinador Nacional Indígena Salvadoreño (CCNIS), El Salvador
Consejo de Comunicación Intercultural de Puebla (CCIP), México
Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyu (CONAMAQ), Bolivia
Consejo Plurinacional Indígena de Argentina (CPIA)
Consejo Regional Indígena de Caldas (CRIDEC), Colombia
Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), Colombia
Consejo Regional Indígena del Huila (CRIHU), Colombia
Consejo Regional Indígena del Tolima (CRIT), Colombia
Consultores Trabajando, México
Convergencia Maya Waqib' Kej, Guatemala
Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI)
Coordinadora Audiovisual Indígena Originaria de Bolivia (CAIB)
Coordinadora de Comunicación de los Pueblos Indígenas (CODECPI), Bolivia
Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA)
Coordinadora Indígena de Centroamérica (CICA)
Coordinadora Latinoamericana de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas (CLACPI)
Coreguaje Stereo, Colombia
Corporación de Producción Audiovisual de las Nacionalidades y Pueblos, (CORPANP), Ecuador
CRIT 98.0 FM, Colombia
Ecos de Makuira, Colombia
Emisora Chimia del Pacífico, Colombia
Emisora Dachi Bedea, Colombia
Emisora Inga, Colombia
Emisora Kamentsá, Colombia
Emisora La Voz de los Aw'a, Colombia
Emisora La Voz de los Pastos, Colombia
Emisora Los Andes, Colombia
Federación de Organizaciones Campesinas e Indígenas del Azuay (FOA), Ecuador
Federación de Organizaciones de la Nacionalidad Kichwa (FONAKISE), Ecuador
Federación Indígena Shuar (FISCH), Ecuador

Federación Indígena y Campesina de Imbabura (FICI), Ecuador
Federación Nacional de Mujeres Campesinas e Indígenas Organizadas de Bolivia “Batolina Sisa” (FNMCI OB “B.S.”)
FLACSO, México
FOCCE, Ecuador
Fuerza Mujeres Wayuu, Colombia
Fundación Cine Mestizo, Colombia
Fundación Cine Minga, Colombia
Fundación Comunalidad, Oaxaca, México
Fundación Internacional para el Avances de los Pueblos Indígenas (FIAPI)
Fundación Luciérnaga, Nicaragua
Identidad Stereo, Colombia
Identidad Territorial Lafkenche Gulumapu, Chile
Indigenous Rights – International Consulting & Advisory Services, (IRICAS), Perú
Inga Kuna Stereo, Colombia
Inga Stereo, Colombia
IngaTampa, Ecuador
Ingruma Stereo, Colombia
Jornadas de Paz y Dignidad, Argentina
Kankuama TV, Colombia
Laguna Stereo, Colombia
Mapuexpress, Nación Mapuche, Chile
Mesa Indígena del Departamento del Meta, Colombia
Minga Stereo, Colombia
Movimiento Indígena de Tungurahua, (MIT), Ecuador
Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi, (MICC) Ecuador
Movimiento Pedagógico de Zulia, Venezuela
Nación Zapara del Ecuador (NAZE)
Nacionalidad Achuar del Ecuador (NAE)
Noticiero Indígena, Radio Nacional de Venezuela (RNV), Venezuela
Ojo de Tigre, Pueblo Nahua, México
Organización de la Nacionalidad Indígena Siona del Ecuador (ONISE)
Organización Indígena de Antioquia, Colombia
Organización Indígena de la Cuenca Amazónica (OICA), Colombia
Organización Indígena Yanama, Colombia - Venezuela
Organización Nacional de Pueblos Indígenas de Argentina (ONPIA)
Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC)
Organización Regional Indígena del Casanare (ORIC), Colombia
Organización Regional Indígena del Valle del Cauca (ORIVAC), Colombia
Oxlajunti, Pueblo Tzotzil, México
Periódico La Minga, Pastos, Colombia
Periódico Renacer, Argentina
Producciones Audiovisuales (PROA), Colombia
Producciones El Retorno, Colombia
Programa de formación de maestros bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP)
Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD
Programa México Nación Multicultural, UNAM, México
Programa Universitario México Nación Multicultural, (PUMNM)
Pueblo Indígena.com, Wixarika, México
Qhapaj Ñan, Argentina
Radialistas, Abya Yala
Radio IngaKamentsá, Colombia
Radio Jênpoj, Oaxaca, México
Radio Piromanía, Colombia
Radio Puluca, España
Radio Talento La Voz del Valle, México
Radio Vorizual, Venezuela
Red de Comunicadores Indígenas del Perú (RECIP)
Red de Comunicadores Mapuche Walmapu, Argentina y Chile
Red de Mujeres Indígenas (REMUI), México

Revista Ecuamundo, Ecuador
RIMCOPI, Ecuador
Servicios del Pueblo Mixe, Oaxaca (SERMIXE) México
Stereo Comunal, Oaxaca, México
Tayrona Stereo, Colombia
Televisora del Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi, TVMICC, Ecuador
Tonatierra, Aztlán, Arizona
Ukhamawa, Bolivia
Unión de Campesinos e Indígenas del Azuay (UCIA) Ecuador
Unión de Comunidades Indígenas Nahuas de Tuxpan, Veracruz, México
Unión Indígena del Pueblo Aw'a (UNIPA), Colombia
Universidad Central Bolivariana (UCB), Venezuela
Universidad de Buenos Aires, UBA, Argentina
Universidad Nacional Autónoma de México, (UNAM)
Utay Stereo, Pueblo Wayuu, Colombia
Voz Indígena de Urabá, Colombia
Zigoneshi Colectivo Gonawindua Tayrona, Colombia

Pueblos y Nacionalidades Originarias:

Aymara, Boricua, Nahuá, Tsotsil, Maya, Nahuá Pipil, Quechua, Kichwa, Totoroez, Nasa, Misak (Guambianos), Wayuu, Azteca-Nahuá, Pastos, Panzaleo, Saraguro, Cañari, Mapuche, Lickanantay, Zapoteco, Nuu Savi, Ayuujk, Shipibo, Kankuamo, Inga, Embera Chami, Embera Katio, Embera Wounaan, Naso, Kuna, Aw'a, Saliva, Runasimi, Ixkalotlan, Guaraní, Kayambi, Catalán, Shuar, Zapara, Chibuleo, Kitukara, Siona, Achuar, Wankawilka, N'ha N'hu, Popoloca, Pur'hepecha, Wixarika, Kariña, Soyapango, Pijao, Koreguaje, Kamentsa, Quillasinga, Yanakona, Eperara Siapidara, Kokonuco, Bora, Tukanu, Zelta de Asturias.

Países presentes:

Argentina, Chile, Bolivia, Brasil, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Panamá, Puerto Rico, El Salvador, Cuba, Guatemala, México, Estados Unidos, Asturias, País Vasco, España, Finlandia, Francia, Israel.

NOTA ACLARATORIA: Esta Declaración es un texto actualizado que incluye las observaciones finales vertidas en Plenaria y que, por falta de tiempo, como ahí se indicó, no se alcanzaron a insertar en ese momento.

Acompañan a esta declaración y sustentan su contenido las conclusiones de las nueve mesas de trabajo.

Pedimos difundir ampliamente a todos los sitios web, organizaciones indígenas, publicaciones impresas. Socializar en sus comunidades y asambleas promoviendo procesos de reflexión en torno a la comunicación para la vida, iniciando proyectos y actividades para avanzar en los compromisos y acuerdos.

***Noviembre de 2010
Resguardo Indígena La María Piendamó
Territorio de Convivencia, Diálogo y Negociación
Cauca, Colombia.***

Enviar cartas de adhesión dirigidas a la Comisión de Seguimiento de esta Cumbre a los correos:

cumbrecomunicacion2010@gmail.com
mediosparalospueblos@gmail.com

Declaración de la II Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala

A todos los seres vivos de la Madre Naturaleza

A las hermanas y hermanos indígenas de todo el Abya Yala

A los gobiernos de los Estados nacionales y plurinacionales.

A los organismos internacionales

Desde la tierra de los Ayuujk Jää'y, en el territorio de los nunca conquistados y bajo la protección de las 20 divinidades del Cempoaltépetl, nosotros los comunicadores indígenas del Abya Yala entregamos al mundo nuestra palabra, nuestras reflexiones y nuestro trabajo, contruidos durante los días 7 al 13 de octubre del 2013, en un marco de autonomía y respeto a la diversidad de puntos de vista, experiencias y aspiraciones de comunicadores de Uruguay, Argentina, Chile, Brasil, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia, Venezuela, Panamá, Costa Rica, Honduras, Nicaragua, Guatemala, México, Canadá, acompañados solidariamente por comunicadores de Australia, Alemania, Bélgica, España, Francia, Italia, Suiza, un representante del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas y un ex-representante del Mecanismo de Expertos de la Organización de las Naciones Unidas.

DECLARAMOS

Que la II Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala es un mandato de la IV Cumbre Continental de Pueblos Indígenas de Puno, Perú, en el 2009 y de la I Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala celebrada en La María Piendamó, Colombia, en el 2010. Que la Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala está constituida por comunicadoras y comunicadores indígenas con sus Autoridades, que pertenecen a las comunidades de base de los pueblos indígenas, que son el cuerpo y el alma de esta Cumbre Continental y de todas las que se realizarán.

Que las comunicadoras indígenas cumplimos un papel fundamental en la creación de lazos profundos de comunicación principalmente generados a partir de nuestras cosmovisiones y de las familias como fuente de unidad, vida y relacionamiento

permanente de comunidad, bajo el principio de la complementariedad, aportes que son poco reconocidos y valorados, razón por la cual se deben generar espacios de inclusión creando condiciones adecuadas para promover y facilitar nuestra participación y liderazgos en el marco de la comunicación.

Que reconocemos el acompañamiento solidario de expertos de todos los campos, ONGs, gobiernos y organismos internacionales, para fortalecer la comunicación indígena que está al servicio de nuestros pueblos. Agradecemos este acompañamiento y solicitamos el respeto a nuestra autonomía y libre determinación para definir la dirección de nuestros procesos de comunicación. Asimismo, rechazamos todo dominio que repita los viejos esquemas impuestos desde la colonia y el nuevo colonialismo, en el que se expresa una relación de asimetría económica, social, política y cultural.

Que asumimos la palabra, el pensamiento y los acuerdos de esta II Cumbre como un Mandato e invitamos a todos los hombres y mujeres, organizaciones, gobiernos y organismos internacionales a que nos acompañen en este proceso de construcción de sistemas alternativos de comunicación y experiencia de lucha de los comunicadores indígenas que hemos dado vida y sentido a esta II Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala.

Que la autonomía de la comunicación indígena, parte del principio de la vida, pilar fundamental de las cosmovisiones del Abya Yala, que se sustenta en la relación del ser humano y la Madre Tierra, la que se aprende desde la familia. Esta autonomía debe estar cobijada por los planes de vida y procesos organizativos de nuestros pueblos y sus autoridades legítimas.

Que es un compromiso de la comunicación indígena la defensa de la vida y los derechos ancestrales de los pueblos indígenas como la lucha por la tierra y el territorio, conformado por el subsuelo, suelo y espacio aéreo, todos ellos de carácter sagrado, tal como se concibe desde nuestras cosmovisiones y se propone construir el BUEN VIVIR desde nuestras raíces. Esta comunicación debe responder a la necesidad vital de preservar y fortalecer las lenguas y las culturas, difundiéndolas en los medios, para el fortalecimiento de las raíces identitarias de todos los pueblos originarios del Abya Yala y del mundo.

Que la tradición oral no debe ser suplantada por herramientas exógenas. La oralidad es el fundamento que nos ha mantenido y ha hecho prevalecer como pueblos. Por tanto, llamamos a fortalecer escenarios de conocimientos que alimenten la tradición oral desde los contextos locales.

Que la comunicación desde los pueblos indígenas debe descolonizar el pensamiento y las prácticas sociales, difundiendo las luchas históricas, intercambiando contenidos y conformando redes de trabajo, al igual que denunciar las corrupciones e injusticias que afectan nuestro sistema de vida, replanteando también la importancia de una comunicación para la paz y el diálogo, no para la guerra, en cualquiera de sus expresiones.

Que las vivencias y conceptualizaciones cotidianas que los pueblos realizan en el marco de sus cosmovisiones deben constituirse en referentes fundamentales para el establecimiento de los sistemas de comunicación propia y ser impulsadas siempre desde lo local.

Que ofrecemos al mundo la cosmovisión, el saber y el pensamiento indígena como alternativa para la construcción de una nueva utopía social basada en la reciprocidad y la relación respetuosa entre los seres humanos y con la Madre Naturaleza, en el contexto de la crisis civilizatoria occidental.

Ratificamos el acuerdo de la I Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala en el sentido de que, constituida en asamblea como órgano que legitima el mandato colectivo, es y será el espacio permanente para el encuentro, reflexión y deliberación, así como para:

- Compartir nuestras experiencias, problemas y aspiraciones en el campo de la comunicación y para la formulación de planes y estrategias al servicio de nuestros pueblos y nacionalidades indígenas.
- Dar continuidad a la construcción de una plataforma capaz de encaminar y articular nuestros esfuerzos a nivel del continente Abya Yala, para que la comunicación indígena

esté siempre al servicio de nuestros pueblos y de nuestras legítimas aspiraciones. Para ello acordamos potenciar y establecer enlaces de comunicación indígena que articulen las diferentes redes, procesos y experiencias de los pueblos, organizaciones y comunidades indígenas. Esta plataforma debe servir igualmente para aunar esfuerzos con los pueblos afrodescendientes, campesinos, sectores sociales y grupos afines al pensamiento de los pueblos indígenas.

- Articular el esfuerzo continental de nuestros pueblos y sus comunicadores indígenas para exigir a los Estados nacionales el respeto al derecho a la comunicación y a la información, para realizar las reformas legislativas necesarias en un marco jurídico que fomente los sistemas de comunicación propios y la formación permanente en todos los niveles, de acuerdo a nuestra cosmovisión y cultura.

- Avanzar en los procesos de concertación con y en los organismos internacionales para desarrollar normativas que garanticen el pleno ejercicio de la comunicación indígena, teniendo en cuenta la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, la Declaración y Plan de Acción de la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y las leyes de países del continente que hayan avanzado sobre la materia.

EXIGIMOS A LOS ESTADOS NACIONALES Y PLURINACIONALES, Y ORGANISMOS INTERNACIONALES:

Reconocer y respetar el derecho a la comunicación de los pueblos indígenas, mediante reformas legislativas y reglamentación de normas y diseño de políticas públicas emanadas desde los pueblos, que nos garanticen la sostenibilidad, la posesión y dirección propia de nuestros medios de comunicación y a las nuevas tecnologías, el acceso a los medios masivos, destinando presupuestos suficientes para el ejercicio de este derecho.

Reconocer nuestra autonomía territorial que incluye el espectro electromagnético como un bien común cuya distribución debe otorgar el 33% del espectro radioeléctrico nacional en todos los países, así como asegurar la asignación de frecuencias derivadas de la transición digital. Respetar el derecho a la libre determinación de los pueblos

indígenas reconocido en las leyes internacionales y nacionales, frenando de manera inmediata todo tipo de injerencias de tipo económico, militar, político y tecnológico en nuestros territorios.

Cumplir con el Derecho a la Consulta Previa, Libre e Informada de los Pueblos Indígenas, como lo establecen los artículos 6, 7 y 15 del Convenio 169 y el artículo 19 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Instamos a los Estados Nacionales que no han ratificado el Convenio 169 de la OIT, a hacerlo, como es el caso del gobierno de Uruguay, en donde se encuentran nuestros hermanos de la Nación Charrúa. Asimismo los estados de Guyana, Surinam y Guyana Francesa, quienes tampoco han ratificado este convenio.

Implementar medidas de tipo cautelar individual y colectivo a medios y periodistas indígenas y no indígenas que colaboran con nuestros pueblos, quienes por ejercer el derecho a la comunicación son perseguidos, amenazados y encarcelados. En particular, asegurar la generación de mecanismos de protección de las mujeres comunicadoras en situación de riesgo.

Fomentar el respeto a la biodiversidad de creencias, saberes y costumbres, así como fortalecer el desarrollo, la cultura y la identidad de los pueblos indígenas en coherencia con la diversidad existente en cada país.

Preservar y difundir las lenguas originarias, así como vincular e implementar mecanismos de acción donde los estados reconocerán y protegerán la diversidad lingüística de cada país.

Salvaguardar la integridad de los pueblos indígenas, sus tierras y territorios, mediante el respeto a autonomía y autodeterminación. El financiamiento para realizar estudios sobre el derecho a la comunicación de los Pueblos Indígenas, en específico sobre el cumplimiento del Artículo 16 de la declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas y revisar todos los casos de persecución y criminalización de periodistas y medios de comunicación indígenas.

Garantizar que los medios públicos y privados incorporen producciones elaboradas por los pueblos indígenas, así como propicien las condiciones para su realización y difusión.

A los medios públicos y privados

Exhortamos visibilizar a los pueblos indígenas, sus derechos y la reivindicación de su memoria histórica, haciendo uso de un lenguaje respetuoso, no sexista y sin estereotipos.

Demandamos y exigimos la apertura de espacios comunicativos en los que se incorporen producciones y temáticas indígenas desde nuestra propia voz, de modo que nos permitan contribuir a la pluralización de los medios de acuerdo a las realidades de cada uno de nuestros pueblos.

DENUNCIAS Y PRONUNCIAMIENTOS

Rechazamos la reiterada persecución, amenazas y transgresiones a la vida y al ejercicio del derecho a la comunicación que realizan comunicadores y medios de comunicación indígena en los diversos países del continente.

Nos oponemos enérgicamente a la ocupación de nuestros territorios así como a la explotación y saqueo de los bienes comunes existentes en ellos. Exigimos cancelación de contratos y los severos impactos ambientales de los megaproyectos, actores armados y otras amenazas a nuestra vida colectiva.

Exigimos la cancelación de las concesiones mineras que actualmente abarcan numerosos territorios indígenas en todo el continente. En la mayoría de nuestros territorios el sistema capitalista es el que decide y se impone atropellando nuestros derechos. Por eso hoy tenemos la presencia de multinacionales que son responsables del saqueo de información, biodiversidad y conocimientos.

Exhortamos a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos la revisión y exigencia de justicia a los Estados Nacionales ante la reiterada violación de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario de las y los comunicadores indígenas.

Solicitamos de manera urgente otorgar una Audiencia Especial para tratar el tema de persecución, amenazas y muertes de comunicadores indígenas en el continente y la exigencia y urgencia de medidas cautelares individuales y colectivas.

Exigimos un alto inmediato a la nueva práctica de lotización petrolera y minera en las tierras y territorios indígenas.

Demandamos un alto a la construcción de presas y represas en los territorios indígenas por su afectación a los derechos a la vida y al territorio de sus habitantes.

Alertamos a los pueblos indígenas de los riesgos de la bioprospección de parte de las multinacionales.

Desde la comunicación indígena debemos denunciar la biopiratería que patentamos los conocimientos, saberes y biodiversidad de los pueblos indígenas como es el caso de la Ayauasca (Banisteriopsis caapi) patentada por una multinacional norteamericana.

Exigimos un alto a la firma de Tratados de Libre Comercio (TLC), ya que establecen políticas de entrega de los recursos y formulan regulaciones que permiten el robo de bienes, saberes y conocimientos de nuestros pueblos.

Rechazamos enérgicamente la introducción del maíz transgénico por la transnacional Monsanto en los territorios indígenas del Abya Yala. En particular exigimos la derogación de la resolución 9,70 en Colombia, y las similares existentes en México, Perú y Chile.

Denunciamos que los estados están incidiendo negativamente en el control de la mayor parte de los sitios sagrados de los pueblos indígenas, que son parte de sus territorios ancestrales reconocidos por los Estados. Los gobiernos deben renunciar a estas invasiones ya que atentan contra la integridad de vida y la espiritualidad de los pueblos.

Nos oponemos a la regulación del Derecho a la Consulta que impulsa el gobierno de Colombia a través de la Corte Constitucional, siendo que la normatividad de este derecho ya está definida en la Ley 21.

ACCIONES:

Hemos revisado las responsabilidades que asumimos como comunicadores indígenas del Abya Yala en la I Cumbre de Comunicación Indígena del Abya Yala, celebrada en La María Piendamó. A partir de ello hemos mirado las tareas que aún quedan sin atender, las que requieren seguir fortaleciéndose e identificamos aquellas en las que desconocemos los avances. También hemos trabajado en grupos durante cuatro días para continuar la reflexión de nuestro trabajo como comunicadores de los pueblos del Abya Yala y para identificar las acciones que pueden fortalecernos en nuestra labor de apoyar la defensa de la vida y la construcción del Buen Vivir. Con base en ello acordamos:

1. La II Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala ha invitado a las organizaciones de comunicadores de Bolivia para que en ese país se realice la III Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala. Ha sido compromiso de los asistentes de ese país consultar y escuchar a sus mayores y a sus autoridades para que en la reunión de los pueblos convocados por la V Cumbre Continental de los Pueblos Indígenas del Abya Yala, a realizarse del 10 al 16 de noviembre de 2013 en Territorio Misak de La María Piendamó, se dé el voto y mandato definitivo.
2. Concurrir a la V Cumbre Continental de los Pueblos Indígenas del Abya Yala a realizarse en el Territorio Misak de La María, Piendamó, Cauca, Colombia, del 10 al 16 de noviembre de 2013, para presentar los resultados de esta cumbre y solicitar sea aprobada una posición frente a la Conferencia de Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas y la Agenda Post 2015 – 2030, en materia del derecho a la comunicación e información de los pueblos indígenas, la cual se someterá a la Pre – Conferencia de Febrero de 2014 en México.
3. Consolidar la Comisión Continental de Seguimiento de los procesos de comunicación de los pueblos indígenas del Abya Yala, a través de las Cumbres, que además de las funciones de coordinación tenga carácter consultivo y sea conformada por autoridades y comunicadores indígenas de cada país.

4. Operativizar la Plataforma Multimedia de Comunicación Indígena del Abya Yala, como herramienta de articulación de los procesos de comunicación indígena que se viven en el continente, permitiendo que por este medio las y los comunicadores indígenas, las organizaciones de nuestros pueblos y colectivos de comunicación indígena puedan acceder a información, documentos, materiales además de ser espacio de socialización de nuestros procesos, denuncias, intercambio de experiencias, formación y capacitación, escenario de trabajo articulado, sitio oficial para convocar las Cumbres de Comunicación Indígena y para publicar sus respectivas declaraciones y memorias. Para ello conformaremos un Comité responsable de su funcionamiento integrado por 8 organizaciones de comunicación indígena e invitamos a los colectivos interesados a unirse. Acordamos el montaje de esta plataforma haciendo uso del dominio ya existente www.comunicacionesabyayala.org

5. Acompañar como comunicadores y participar en la Conferencia Mundial sobre los Pueblos Indígenas en Nueva York y de la Conferencia Paralela a realizarse en Bolivia.

6. Retomar los aportes y memorias de la Cumbre de La María Piendamó en Cauca Colombia y ampliarlos con los desarrollos alcanzados en esta II Cumbre, avanzando en la elaboración de materiales de la comunicación indígena para su socialización y estudio de este proceso mediante una comisión específica para este fin integrada por el Congreso Nacional de Comunicación Indígena y otras organizaciones interesadas como la UAIIN de Colombia, UNICEM de Oaxaca y REDES de México.

7. Elaborar un directorio continental de comunicadores indígenas y sus respectivas organizaciones.

8. Crear de una agenda propia de la comunicación indígena, enmarcada en las acciones de lucha, que identifique las amenazas sobre los territorios y las propuestas de acción para la defensa de los derechos colectivos de nuestros pueblos.

9. Elaborar una cartografía social de los procesos de comunicación indígena, desarrollada desde las dinámicas locales y proyectadas al establecimiento de enlaces en todo el Abya Yala.

10. Consolidar el desarrollo de sistemas de monitoreo y georeferenciación de los medios masivos del continente que violentan los derechos de los pueblos, lo mismo que de los procesos de explotación y saqueo de los territorios indígenas.

11. Proponer una semana dedicada al derecho a la comunicación de los pueblos indígenas y promover una campaña internacional para difundir este derecho.

12. Elaborar una compilación de las problemáticas territoriales existentes en los pueblos indígenas del continente, difundirlas ampliamente incluyendo los espacios de trabajo y encuentro de organismos internacionales como las Naciones Unidas.

13. Crear el Observatorio Continental del derecho a la comunicación de los pueblos indígenas, con base en las experiencias existentes, con el fin de identificar la situación actual del cumplimiento de este derecho y las garantías existentes para el ejercicio del mismo tanto para mujeres como hombres comunicadores de los diversos pueblos.

14. Promover, desde la tarea comunicativa, la Consulta Libre, Previa e Informada, a favor del derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación y autonomía territorial.

15. Rescatar los valores de la familia, resaltando el papel de la mujer, jóvenes y niños en el ejercicio de los derechos territoriales y culturales.

16. Crear el Himno, la bandera y el escudo de los Pueblos Originarios, mediante una amplia convocatoria a todos los países para que participen en su elaboración. Esto con el fin de fortalecer desde la música, los símbolos identitarios y la comunicación.

17. Generar una línea de investigación para el uso de las nuevas tecnologías de información y comunicación, con la participación de comunicadores indígenas.

18. Promover que los pueblos y comunidades indígenas, como sujetos de derecho público, ejerzan de manera directa y efectiva el derecho a la comunicación y busquen acceder a medios públicos y privados.

19. Aportar desde las comunidades a la sostenibilidad y participación de los procesos de comunicación comunitaria.

20. Conformar una Red de Mujeres Comunicadoras Originarias del Abya Yala con el fin de contribuir integralmente a la articulación, posicionamiento, formación y visibilización de los procesos de comunicación que siguen las mujeres indígenas. Que esta Red permita la participación activa de las mujeres en la apropiación de las herramientas de comunicación, al igual que logre la participación activa e igualitaria de las mujeres en los programas y procesos comunicativos en los diversos países del continente.

21. Elaboración de Manual para las Comunicadoras Indígenas que apoye con diversas temáticas y herramientas de información, formación y capacitación la labor que realizan las mujeres comunicadoras en sus territorios.

22. Sistematizar las experiencias de comunicadoras indígenas en lenguas originarias y crear un blog de mujeres originarias comunicadoras.

23. Llevar las conclusiones de la Mesa de Mujeres de este encuentro a las Cumbres Continentales de Mujeres Indígenas, proponiendo se conforme la mesa de comunicación en su agenda de trabajo con el fin de articularse con otras redes de mujeres indígenas.

24. Identificar las necesidades específicas de formación en cada comunidad y crear un mapa interactivo en internet que muestre dónde se requiere capacitación y también quién puede apoyar en la misma. Esto implica formar una red continental de apoyo mutuo para complementarnos, compartir conocimientos y experiencias, posibilitando la construcción colectiva de planes, programas y currículas de comunicación desde las organizaciones y comunidades.

25. Avanzar en la consolidación del Proyecto de la Escuela Itinerante Continental de la Comunicación Indígena, recogiendo objetivos, principios, e identidad de esta iniciativa; estableciendo tiempos, espacios y procesos de formación según niveles y edades.

Habrà que construir un concepto de Escuela Alternativa a partir de la itinerancia y con

las siguientes características: ser integral, que funcione a nivel continental, debe proponerse como un modelo replicable en otros lugares, no debe caer en el esquema de la escuela tradicional, debe fundamentar su formación en las problemáticas, necesidades, experiencias y proyecciones de las comunidades y los pueblos originarios, siguiendo una especialización de acuerdo a las necesidades de formación y no necesariamente a la titulación.

La formación de comunicadores indígenas debe transitar de lo rural a lo urbano, y viceversa, trabajar contenidos para que la población migrante pueda sentir que sigue siendo comunidad indígena, sin importar dónde esté; debe articular relaciones con otros medios comunitarios de la región; debe conocer y difundir la agenda indígena a nivel local, regional, nacional e internacional, estableciendo la lectura crítica de la realidad.

26. Desde el proyecto de la Escuela Itinerante se proyecta un perfil del comunicador que domine la lengua materna, que maneje los principios de los pueblos indígenas, que muestre compromiso de trabajo, que dé cuenta de una práctica de comunicación propia, debe haber sido preseleccionado por la comunidad, ser solidario con la comunidad, conocer la lucha indígena por el derecho a la comunicación, tener el hábito de la investigación y la lectura y seguir una formación integral.

27. Los contenidos de la formación deben garantizar la revitalización cultural a través de la transferencia de conocimientos y saberes de los mayores hacia los jóvenes, fundamentándose en la historia, oralidad y memoria colectiva, sitios sagrados, espiritualidad, arte, literatura, danza, entre otros, recuperando y recreando conocimientos.

28. Esta escuela itinerante debe tener como centro las personas; la comunicación entre las personas. Deben desarrollar habilidades, destrezas y aptitudes para establecer relaciones respetuosas en el marco de la diversidad.

29. Se recomienda a la Cumbre la creación de una comisión encargada de operativizar el mandato relacionado con el Plan de Formación y la Escuela Itinerante recogiendo los acuerdos de la I y II Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala. La comisión que se conforme debe fundamentar sus acciones en las experiencias que ya

están funcionando e incluir a organizaciones e instituciones con enfoque de justicia social que quieran sumarse a este proceso.

RESOLUCIONES

Expresamos nuestro total respaldo, solidaridad y compromiso de acompañamiento comunicativo a las diversas movilizaciones que los pueblos indígenas realizan a lo largo del continente en defensa de la vida y de sus derechos colectivos. En particular, esta Cumbre respalda y se solidariza con levantamiento indígena nacional que los pueblos indígenas de Colombia realizarán a partir del 14 de octubre de 2013. Respaldamos a los maestros indígenas de los pueblos de México que hoy luchan por la defensa de sus derechos laborales. Reafirmamos el respaldo total a todos los centros de formación en comunicación indígena de todo el Abya Yala. Exigimos el esclarecimiento de asesinatos de nuestros hermanos y hermanas comunicadores indígenas del Abya Yala Exigimos la libertad de los presos indígenas de todo el Abya Yala.

RATIFICAMOS QUE:

Esta es nuestra palabra. Somos las y los comunicadores indígenas del nuevo tiempo.

Estamos caminando por una comunicación propia, diferencial, por y para los pueblos indígenas.

Desde el corazón que nos hermana a todos, asumimos el compromiso de comunicar para defender nuestras tierras y territorios, cuidar la vida y seguir caminando hacia el Buen Vivir.

Hacemos un llamado a la unidad en la construcción de los procesos de comunicación indígena de los pueblos de todo el Abya Yala, avanzando en el desarrollo de una agenda común que nos permita que el trabajo conjunto fortalezca nuestros procesos comunicativos.

El símbolo más antiguo de los pueblos indígenas, la flecha, indica la salida de la crisis civilizatoria. Es decir es el símbolo y la representación de una nueva utopía en el Tercer

Milenio para toda la sociedad del Siglo XXI. La comunicación desde los pueblos indígenas se convierte en una herramienta fundamental para la transformación de la vida de los pueblos y de la humanidad en general.

Invitamos a todos los que comparten nuestra convicción a llevar adelante la comunicación indígena que comunaliza, la comunicación que hace ayni, la minga comunicativa que formará el tejido de los pueblos.

Dado en el territorio Ayuujk de Santa María Tlahuitoltepec, Mixe, Oaxaca, el 13 de octubre de 2013.

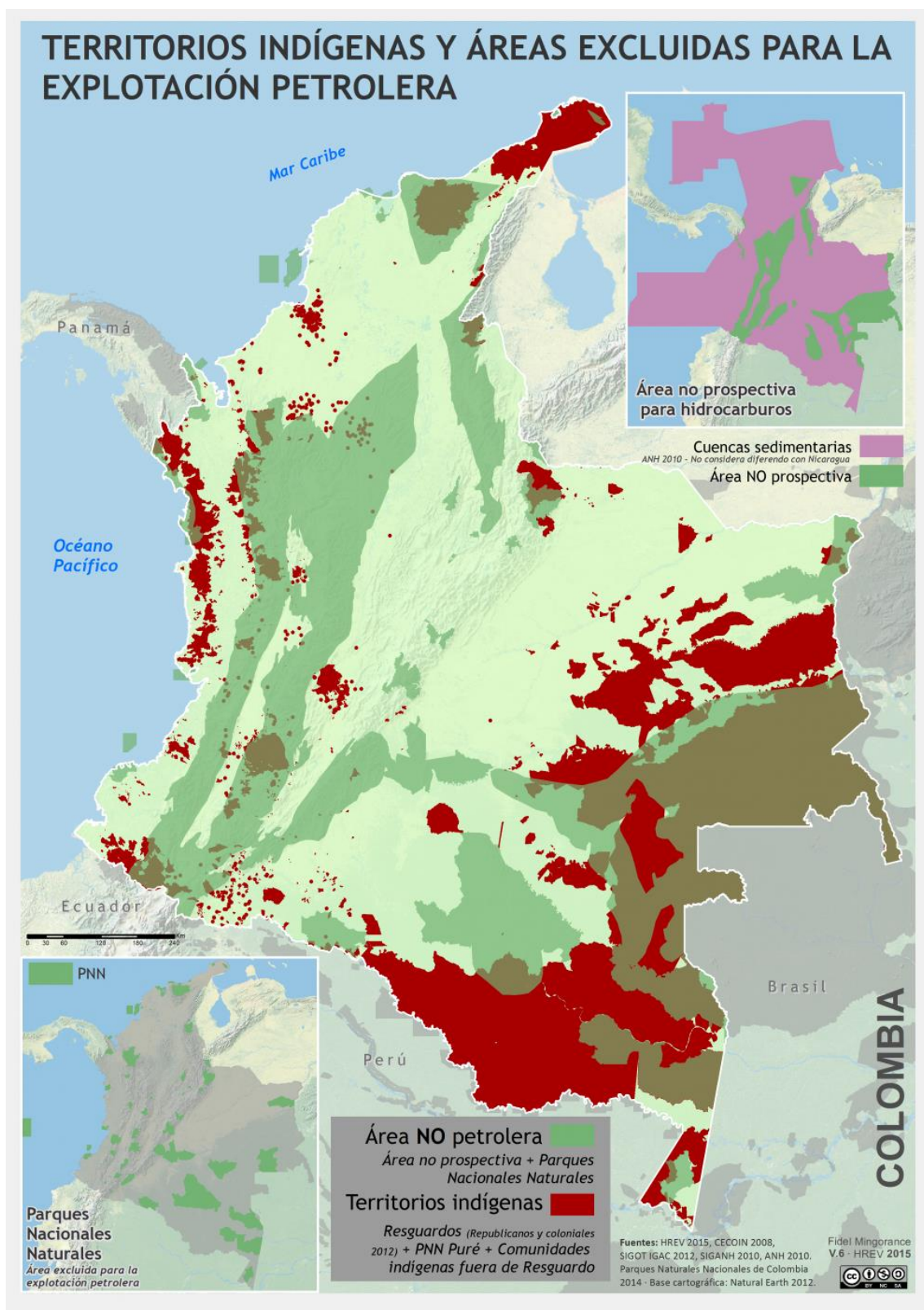
Jallalla Pueblos Indígenas del Abya Yala

Jallalla Comunicadoras y Comunicadores del Abya Yala

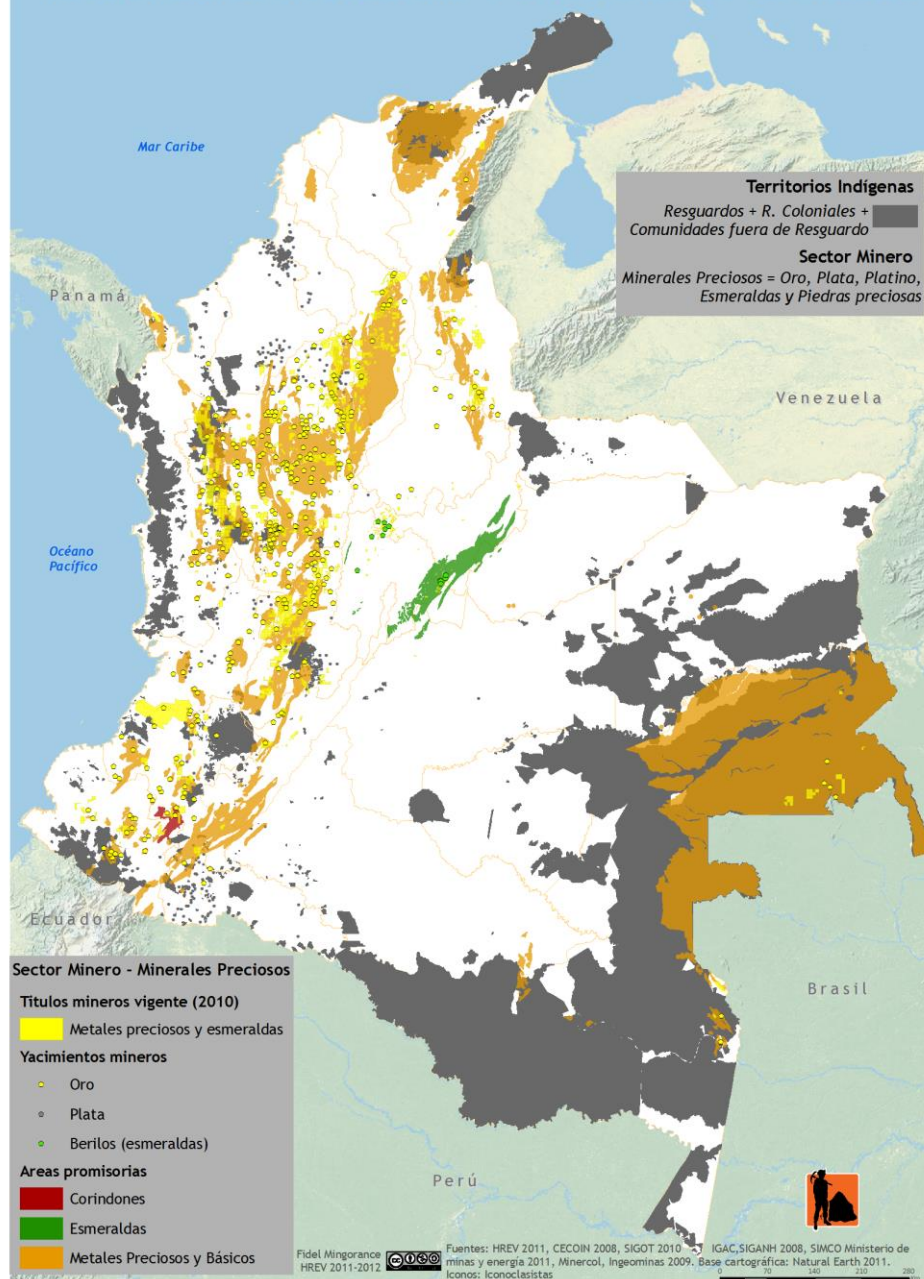
Ewa Ewa

Kawsachum

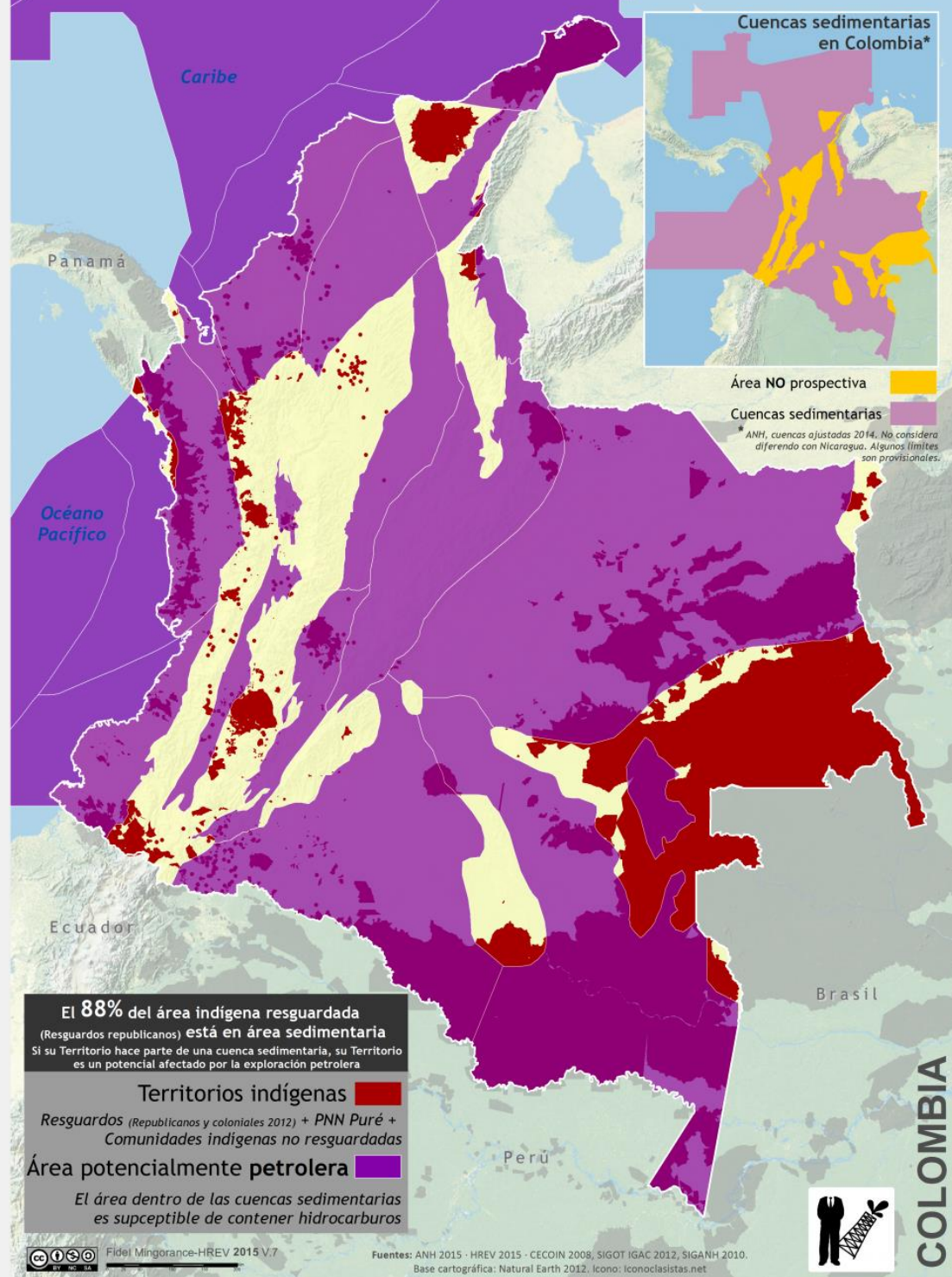
Anexo 5. MAPAS DE COLOMBIA INDÍGENA Y EXTRACTIVA



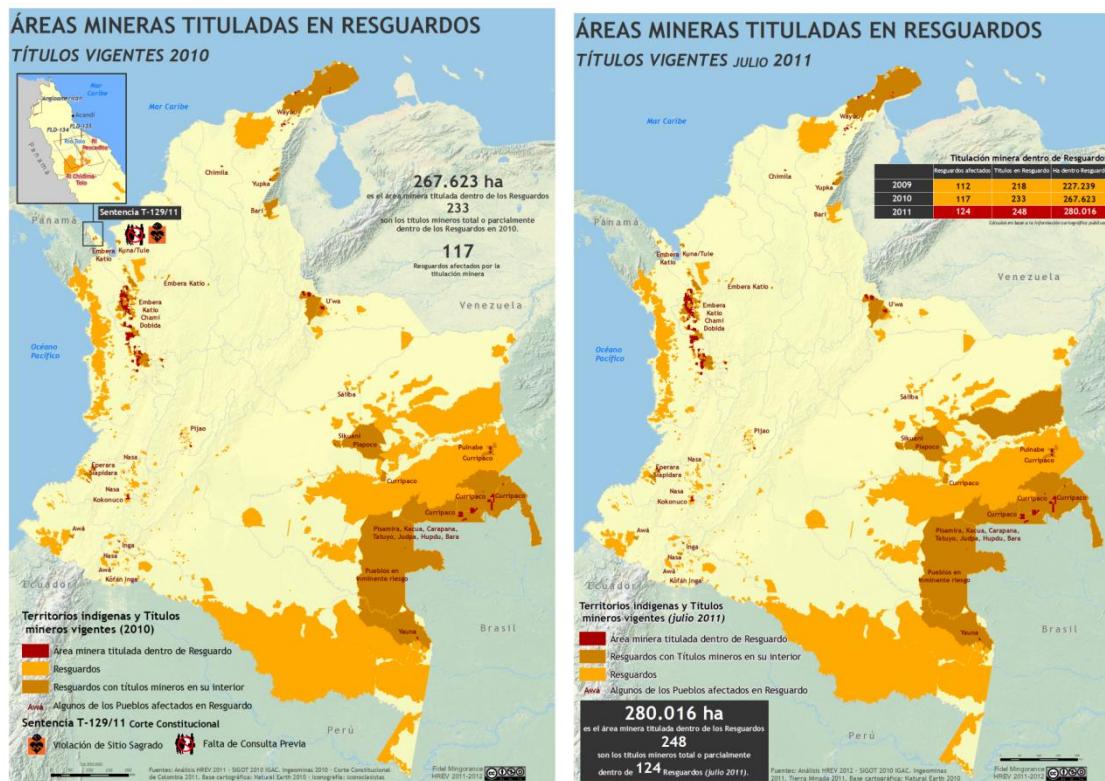
TERRITORIOS INDÍGENAS Y MINERALES PRECIOSOS



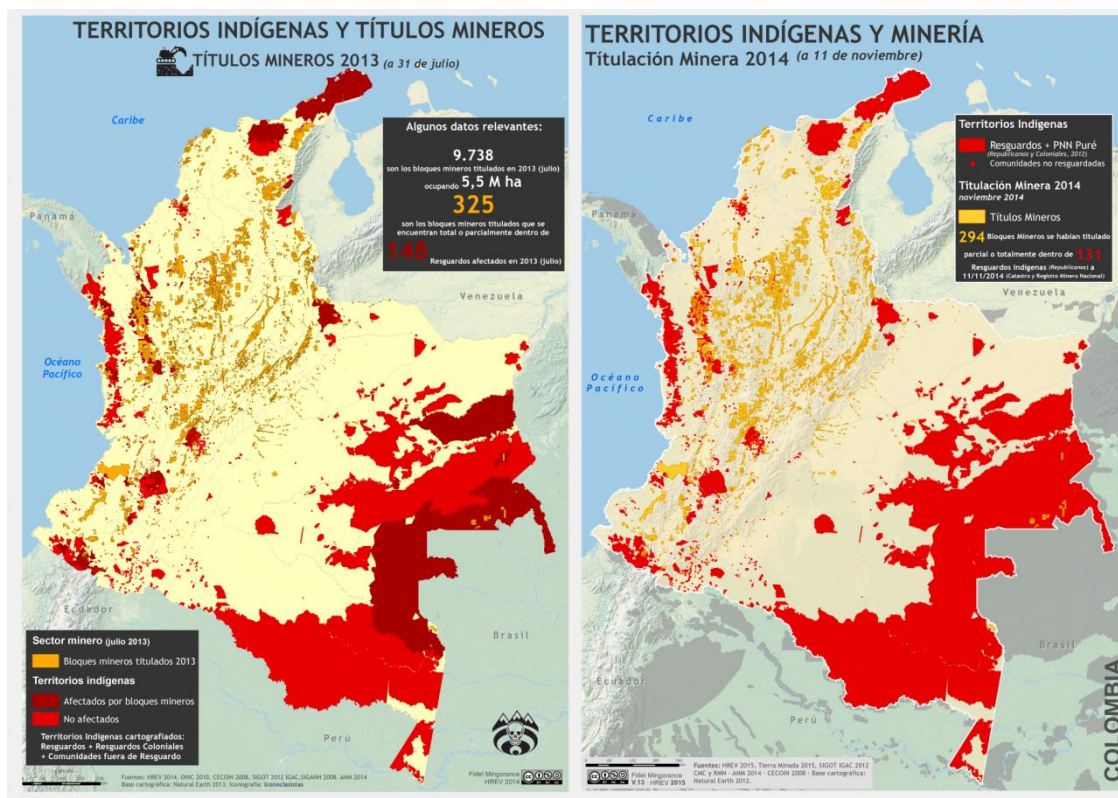
TERRITORIOS INDÍGENAS EN CUENCAS SEDIMENTARIAS



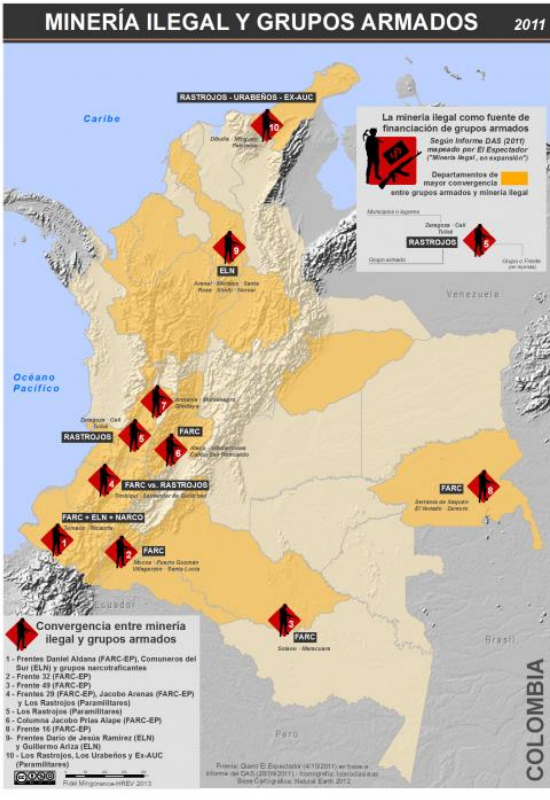
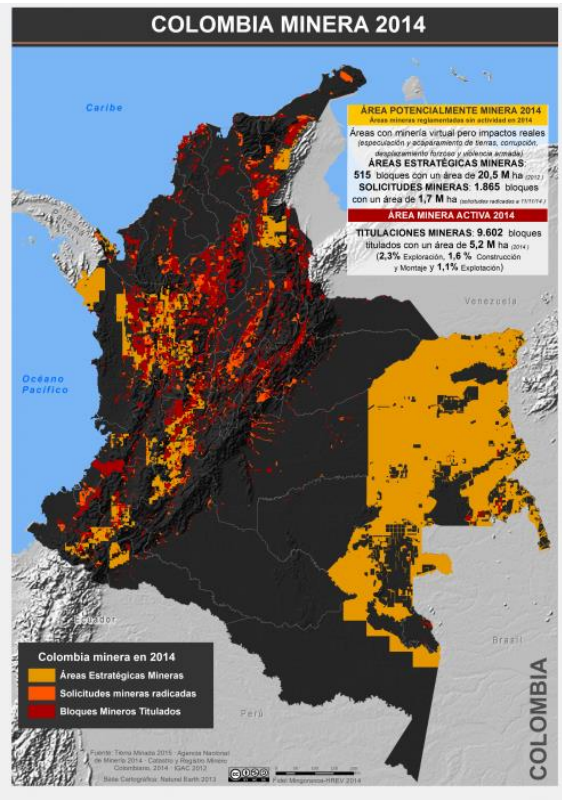
COMPARATIVA 2010-2011, Has. MINERAS TITULADAS EN RESGUARDO



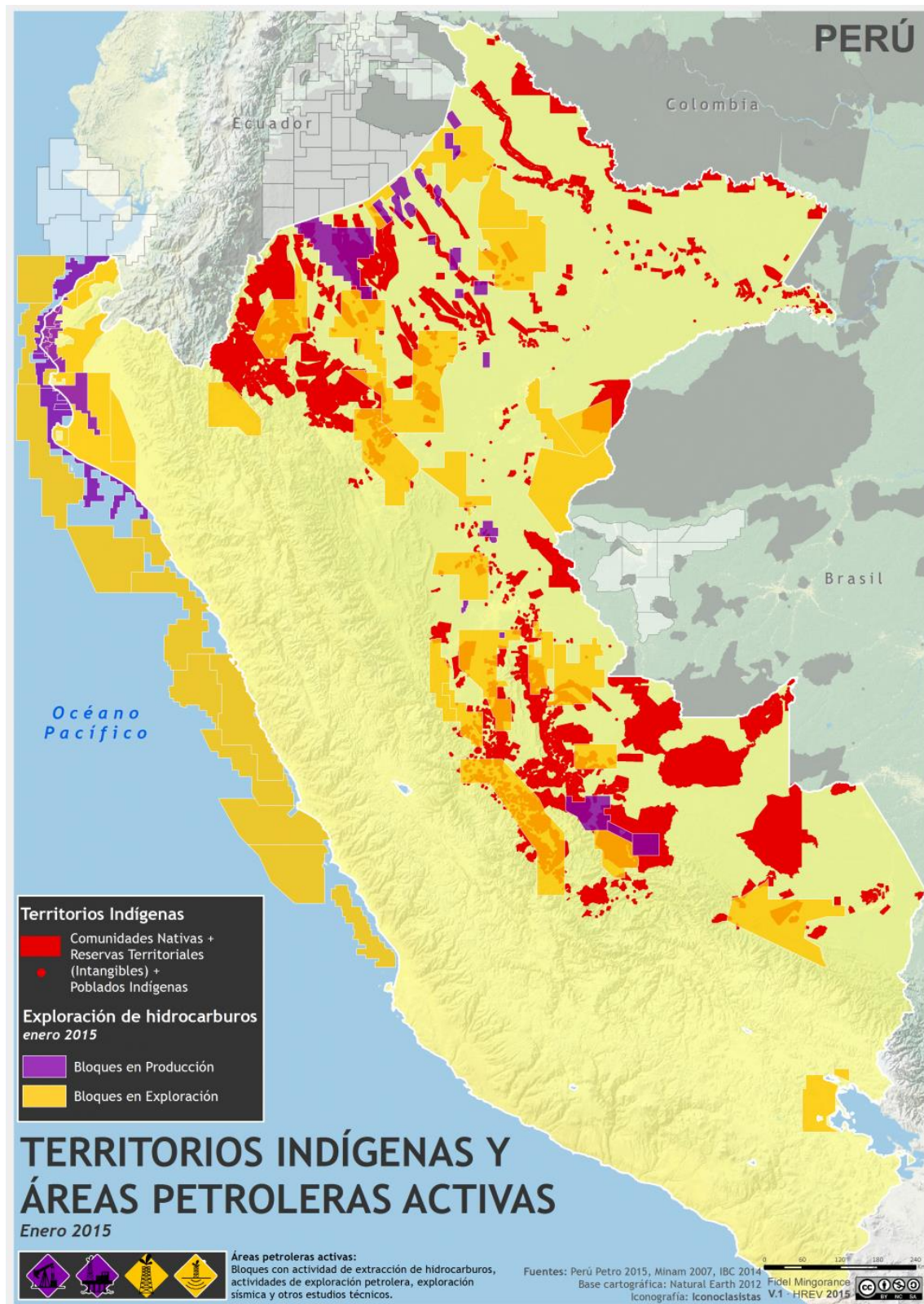
COMPARATIVA 2013-2014, Has. MINERAS TITULADAS EN RESGUARDO



CORRELACIÓN EXTRACTIVISMO – VIOLENCIA ARMADA



UNA TENDENCIA CONTINENTAL. EL EJEMPLO DE PERÚ



Anexo 6. LISTADO DE MATERIALES DE ANÁLISIS EMPLEADOS PARA LA SISTEMATIZACIÓN

Fuentes primarias:

1. Mingas de Pensamiento

- a. Mingas de pensamiento del proyecto de cooperación. Registros y sistematización de los mismos:
 - i. Relatorías del Encuentro Preparatorio, julio de 2011, Popayán
 - ii. 5 Mingas de Pensamiento Regionales (resguardos de Caldon, Silvia, Bodega Alta, Cerrito y Cajibío)
 - iii. 1 Minga de Pensamiento Zonal (resguardo Playita, López de Micay). 2011-2012
 - iv. 1 Minga Zonal extraordinaria de comunicación (resguardo de Toribío), sobre libertad de prensa en contexto de violencia. (2012)

2. Asistencia a encuentros y eventos sobre comunicación indígena:

- a. Relatorías y sistematizaciones de las Mesas de la I Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala, La María Piendamó, Cauca, Colombia, noviembre de 2010.
- b. Relatorías y sistematizaciones de las Mesas de la II Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala, Santa María Tlahuitoltepec, Oaxaca, México, octubre de 2013.
- c. Talleres de la Escuela de Comunicación del Tejido de Comunicación para la Verdad y la Vida de la ACIN. Guabito, noviembre de 2010; Santander de Quilichao, julio de 2011 y julio de 2012.

3. Entrevistas en profundidad:

- a. Indígenas o colaboradores del Cauca: Vicente Otero. Didier Chirimuscay. Jorge Caballero. Dora Muñoz. Jerónimo Valencia, Joaquín Viluche, Nixon Yatacué, Feliciano Valencia, Rafael Coicué, Edwin Alfonso Truquer, Jorge Arias, Albeiro Bisus, Adolfo Conejo, Manuel Jilicué, Freddy Papamija, Luis Hernán Sánchez, Marlén Ecuesquén
- b. Académicos, investigadores y expertos indígenas o colaboradores: Graciela Bolaños, Joanne Rappaport, Socorro Maníos, Franco Gabriel, Alfredo Campo, Inocencio Arias.
- c. Asesores no indígenas. Ignacio López Vigil. Manuel Rozental. Mauricio Dorado, Mauro Cerbino, Alberto Acosta, Marta Rodríguez, Pilar Suárez.
- d. Responsables académicos indígenas (rectores): Libio Palechor, Luis Fernando Sarango.

Fuentes Secundarias:

4. Declaratorias:

- a. Declaraciones del I, II y III Congreso Nacional de Pueblos Indígenas de México, 2007, 2008 y 2010.
- b. Declaración de Aljapán, IV Congreso Nacional de Pueblos Indígenas de México, 2011.
- c. Declaraciones de la I y II Cumbre Continental de Comunicadores Indígenas del Abya Yala.
- d. Memorias y declaraciones del I y II Foro de Política Pública de Comunicación Diferencial

5. Documentos internos:

- a. Productos conjuntos/colaborativos:
 - i. Sistematización de las funciones interculturales de la comunicación indígena

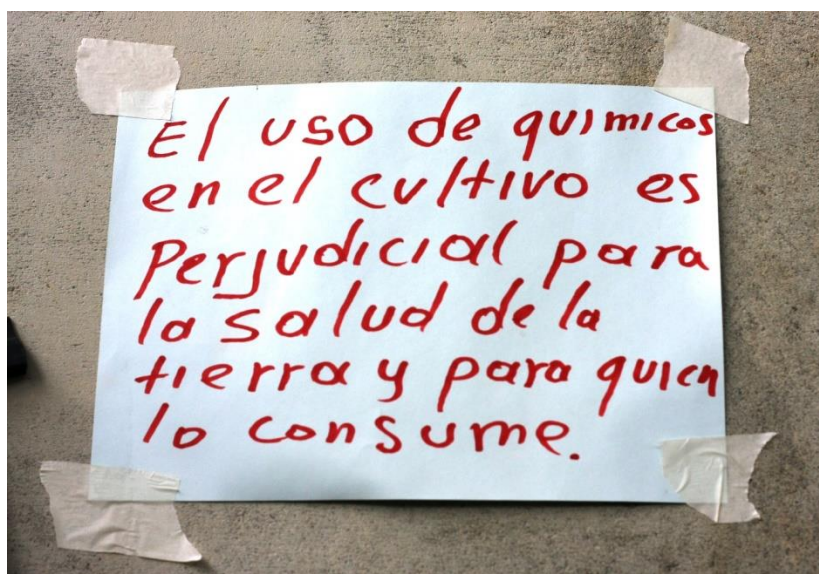
- ii. Informe final de construcción curricular del programa de Comunicación Propia para la UAIIN
 - iii. Documento Marco de homologación del Grado en Comunicación Propia Intercultural
 - iv. Documentos y relatoría Mesa de Formación en Comunicación de la II Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala
- b. Relatorías de los congresos de comunicadores
- c. Documentos de trabajo de los Talleres de la red AMCIC
- d. Memorias de las reuniones de seguimiento de la I Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala
- e. Documentos de trabajo sobre comunicación del CRIC, ACIN, Escuela de Comunicación, UAIIN.
- f. Estudios, publicaciones académicas sobre comunicación indígena elaboradas en entornos orginarios: Vilma Almendra.
- g. Planes de vida y documentos de trabajo del CRIC
- h. Informe acompañamiento y gestión Consejería Mayor 2009-2011
- i. Manual de Comunicación Identitaria. Etnodidáctica para resguardo de Huellas. PEBI.
- j. Videos y documentales elaborados por Marta Rodríguez:
 - i. No es posible el silencio (2014)
 - ii. Testigos de un Etnocidio: Memorias de Resistencia (2011)
 - iii. Amapola, La Flor Maldita (1994-1998)
 - iv. Congreso del CRIC en Natagaima (1993)
- k. Videos y documentales elaborados por estudiantes y orientadores de la Escuela de Comunicación de la ACIN:

- i. Lo que vivimos en el Cauca (2012)
- ii. País de los pueblos sin dueño (2010)
- iii. Mu Drua: Mi Tierra

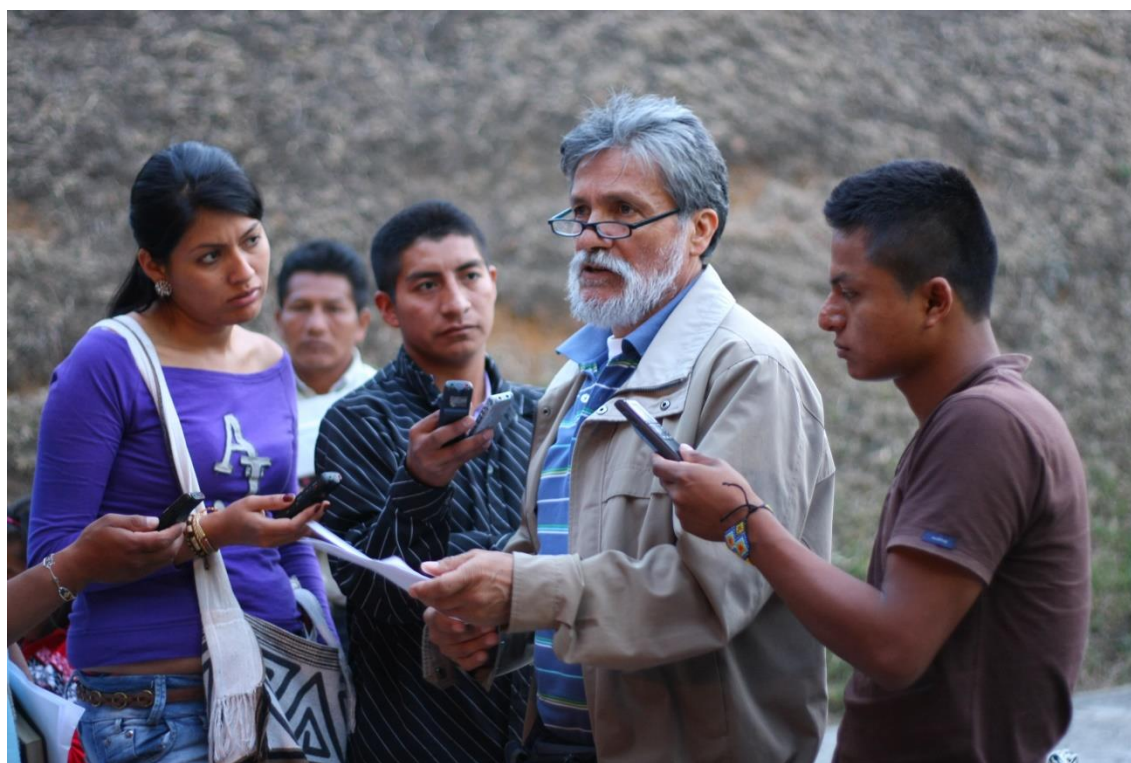
6. Documentación de contexto:

- a. Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas
- b. Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo
- c. Declaración sobre pueblos indígenas de la Cumbre de la Sociedad de la Información
- d. Constitución Política de Colombia (1991)
- e. Textos legislativos de Colombia:
 - a. Ley 89 de 1890
 - b. Acto Legislativo 2 de 2011
 - c. Ley 335 de 1996
 - d. Ley 1341 de 2009
 - e. Ley 397 de 1999
- f. Documento Los Pueblos indígenas de América Latina, de debate para la Conferencia Mundial de los Pueblos Indígenas de la ONU en Nueva York, 2014.
- g. Constitución de Ecuador (2008)
- h. Ley 26.522 de Servicios de Comunicación Audiovisual de Argentina (2009)
- i. Ley General de Telecomunicaciones, Tecnologías de Información y Comunicación de Bolivia, 2011.

Anexo 7. FOTOGRAFÍAS



Fotos: Escuela Rural Mixta
San Martín. Resguardo de
la Playita, López de Micay,
Cauca, julio de 2012.



Arriba: Marcha conjunta por el derecho a la comunicación en Antioquia, 2013.

Abajo: Jorge Caballero, entrevistado por participantes de la Minga de Pensamiento de Cajibío, Cauca.



Arriba: Grabaciones en Guabito, primera estancia en terreno. Noviembre de 2010

Abajo: Equipo de comunicaciones misak, en la puerta de la emisora y el telecentro. Guambía, agosto de 2012.



Participantes de la comunidad eperara siapidara en la Minga zonal del Pacífico, López de Micay, Cauca, julio de 2012.



Arriba: Participantes de la Minga de Cajibío, septiembre de 2012.

Abajo: Fase preparatoria del inicio del grado en Comunicación Propia Intercultural en la UAIIN. Agosto de 2014.

Anexo 8: DOCUMENTO DE LA PLATAFORMA DE LUCHA DEL CRIC

“LAS RAÍCES DEL ÁRBOL - LOS 10 MANDATOS DEL CRIC”

Estos diez mandatos representan las líneas transversales de trabajo del CRIC:

En los 10 puntos representados en las raíces que sostienen el árbol del CRIC se plantean todos los problemas, y en los tres grandes proyectos que son el político, socio cultural, y económico- ambiental, encontramos las ramas que permitirán obtener los frutos de nuestro proceso organizativo. (Plan de vida – CRIC, 2008).

1. Recuperar la tierra de los Resguardos

Este punto ha sido uno de los más importantes ya que históricamente la mayor parte de los Resguardos indígenas han sido reducidos, incluso extinguidos y se ha pretendido imponer la propiedad privada individual sobre la propiedad colectiva.

2. Ampliar los Resguardos

Esta fue y es en la actualidad es una tarea y compromiso ineludible que se viene extendiendo por todos los territorios indígenas para garantizar el acceso a la tierra a nuestras nuevas generaciones.

3. Fortalecer los Cabildos

Este punto en su inicio obedeció a que los pocos cabildos que quedaban, estaban siendo absorbidos y al servicio de las alcaldías, la iglesia y los politiqueros; su tarea de defensa del territorio y la protección de la comunidad no se estaba cumpliendo desconociendo su valor de autoridad para la cual debían estar constituidos.

4. No pago de terraje

El CRIC surge cuando está en plena vigencia el pago de terraje figura mediante la cual se explotó la fuerza de trabajo de indígenas y campesinos por la clase terrateniente, el terraje consistía en tener que trabajar 5 días por mes en lo que el patrón ordenara a través de sus capataces, quienes controlaban el cumplimiento de esta orden.

5. Dar a conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación

Este mandato es importante por cuanto ha permitido a la comunidad de base conocer de cerca nuestros derechos para hacerlos cumplir ante el Estado.

6. Defender la historia, la lengua y las costumbres

Este punto de lucha pretende la defensa y fortalecimiento de nuestra identidad cultural ante la arremetida de la cultura occidental dominante obligándonos a rechazar nuestras propias raíces ancestrales y para lograrlo retomamos la historia como el elemento base de nuestro pasado para construir el futuro.

7. Formar profesores indígenas

Según nuestros mayores el modelo de educación impuesto es uno de las responsables de la pérdida de valores culturales porque quienes estaban educando a nuestros hijos los obligaban a reconocer una historia que no era la nuestra y a sentir vergüenza de nuestra identidad, por esta razón se considero necesario y urgente formar personal docente para la recuperación de los valores culturales tales como la lengua, el vestido, y otros.

8. Fortalecer las organizaciones económicas

Para mejores condiciones de bienestar de las comunidades, se requiere fortalecer la producción y crear otras formas comunitarias que sirvan de apoyo a los cabildos en las luchas futuras.

9. Proteger los recursos naturales

Desde el mismo momento de la creación del CRIC, nuestros mayores previnieron que la naturaleza tenía que conservarse para bien de la humanidad y de la sana convivencia entre el hombre y la naturaleza

10. Familia indígena y construcción de armonía

Este punto fue aprobado en el 12º Congreso del CRIC, en Caldon, en Marzo de 2005 y tiene como objeto rescatar el valor de la familia como parte fundamental de la vida comunitaria propendiendo por unas relaciones de género que permitan mejores condiciones de equidad, respeto y defensa de la dignidad.

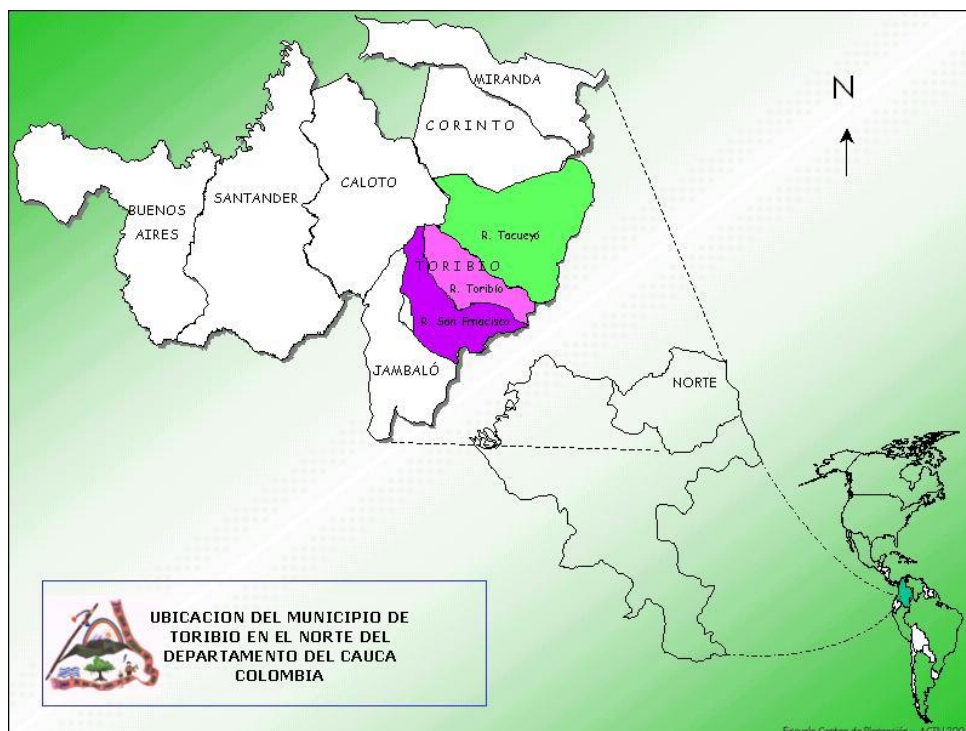
Anexo 9. Listado de muertos y heridos en acciones violentas contra indígenas en el Cauca, 2014-2015

DONDE / vereda y municipio	VÍCTIMA	FECHA	VICTIMARIO	RELATO (textual o audiovisual) desde organización indígena
Dto Nariño	1 líder cimarrón	23-ago-15	FARC	http://goo.gl/7OwU60
Dto de Antioquia	1200 desplazados Embera	10-jul-15	Enfretamientos FARC-Ejército	http://goo.gl/nvPZk2
Dto de Nariño	1 taita quillacinga (gobernador	05-jun-15	asesinato en investigación	http://goo.gl/sczoMN
Dto de Chocó	1 mujer embera katío	24-abr-15	bombardeo	http://goo.gl/97LpwM
DTO CAUCA				
Santander de Quilichao	1 mujer nasa	27/28 mayo 2015	En investigación	http://goo.gl/YVQawR
El Palo (Caloto)	1 nasa 37 años	31-may-15	desconocido	http://goo.gl/kjwgoh
Guapi	400 desplazados eperara	25-may-15	bombardeo ejército contra FARC	http://goo.gl/GnLDzl
Tacueyó (Toribío)	2 adolescentes nasa	04-may-15	En investigación	http://goo.gl/hhLZCx
Hacienda La Emperatriz (Caloto)	1 guardia indígena 19 años	10-abr-15	disparos de ESMAD* asesinatos en investigación (inicialmente,	http://goo.gl/5aOnT9
Cerro Tijeras (Suárez)	6 nasa	12-15 abril 2015	combates FARC Ejército)	http://goo.gl/TB0Wsi
Hacienda La Emperatriz (Caloto)	25 heridos	19-mar-15	disparos de ESMAD	http://goo.gl/HZ57e9
Piscifactoría Pitayó (Silvia)	1 indígena 33 años	27-feb-15	Soldado (dice que fue por accidente)	http://goo.gl/jFKp3t
Corinto (Hacienda Incauca)	43 heridos	28-feb-15	enfrentamientos con policía y ESMAD	http://goo.gl/v5N0CS
Corinto (hacienda Incauca)	1 herido grave	24-feb-15	golpes ESMAD	http://goo.gl/7bPHqB
Tóez (Caloto)	2 nasa	02-feb-15	paramilitares (sospecha)	https://goo.gl/tndlal
DENUNCIAS 2014 / CAUCA				
Sestadero (Toribío)	2 guardias indígenas (42 y 63 añ	05-nov-14	FARC	http://goo.gl/JZ816T
Los Tanques (Caloto)	1 profesor nasa	02-sep-14	Sicarios. En su domicilio.	http://goo.gl/VDMzl7
Putumayo	1 mujer nasa	17-abr-14	Sicarios, tras amenazas	http://goo.gl/bcK7Ai
Puerto Asís (Putumayo)	1 nasa (consejero)	10-abr-14	¿guerrilleros, paramilitares, militares?	http://goo.gl/zNaXtz
Totoró	2 totoroos torturados	04-abr-14	sicarios	http://goo.gl/aSnFYp
La Mina (Miranda)	1 profesor nasa	03-mar-14	FARC	http://goo.gl/fGFaYQ

*ESMAD (Escuadrón Móvil Antidisturbios de la Policía Nacional de Colombia). Los lugares sombreados pertenecen a la Zona Norte

Fuente: CRIC-ACIN-OPIAC-ONIC. Denuncias remitidas a la Defensoría del Pueblo

Gráfico: Resguardos de la Zona Norte



Fuente: ACIN

Tabla 2: Extracto de Reporte Estadístico de Violación de DDHH y DIH. 2011-2012

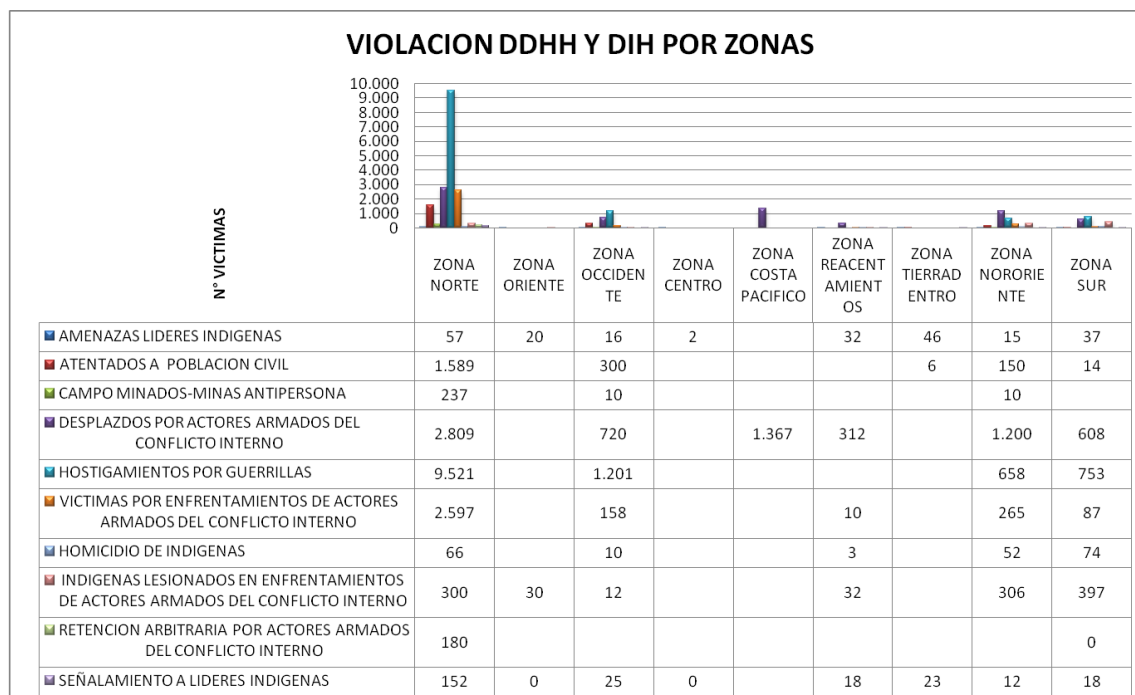
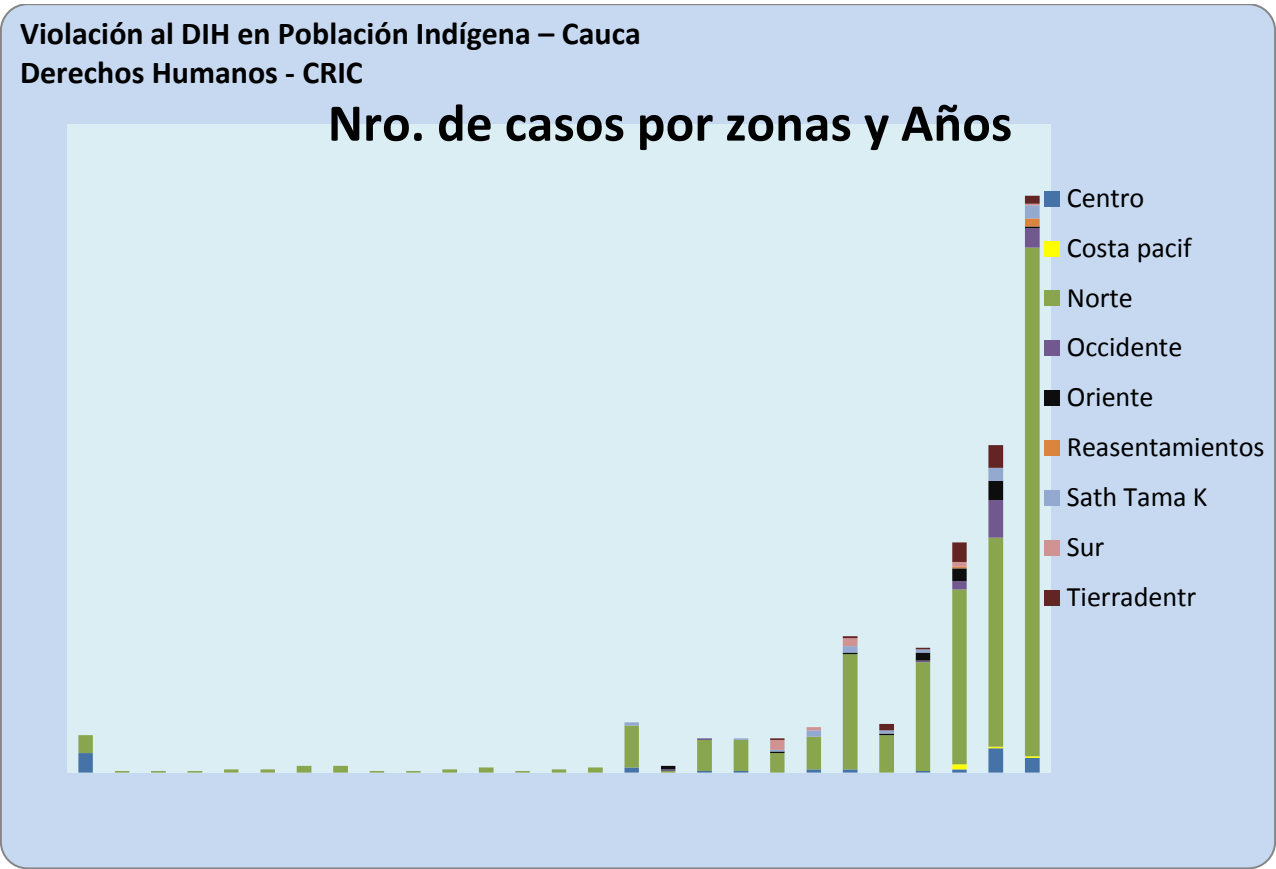


Tabla 3: Tipo de violación de DDHH y DIH por Zonas del Cauca 2011-2012.

VIOLACION DDHH	ZONA NORTE	ZONA ORIENTE	ZONA OCCIDENTE	ZONA CENTRO	ZONA COSTA PACIFICO	ZONA REACENTAMIENTOS	ZONA TIERRADENTRO	ZONA NORORIENTE	ZONA SUR	TOTAL VICTIMAS
AMENAZAS LIDERES INDIGENAS	57	20	16	2		32	46	15	37	225
ATENTADOS A POBLACION CIVIL	1.589		300				6	150	14	2.059
CAMPO MINADOS-MINAS ANTIPERSONA	237		10					10		257
DESPLAZDOS POR ACTORES ARMADOS DEL CONFLICTO INTERNO	2.809		720		1.367	312		1.200	608	7.016
HOSTIGAMIENTOS POR GUERRILLAS	9.521		1.201					658	753	12.133
VICTIMAS POR ENFRENTAMIENTOS DE ACTORES ARMADOS DEL CONFLICTO INTERNO	2.597		158			10		265	87	3.117
HOMICIDIO DE INDIGENAS	66		10			3		52	74	205
INDIGENAS LESIONADOS EN ENFRENTAMIENTOS DE ACTORES ARMADOS DEL CONFLICTO INTERNO	300	30	12			32		306	397	1.077
RETENCION ARBITRARIA POR ACTORES ARMADOS DEL CONFLICTO INTERNO	180								0	180
SEÑALAMIENTO A LIDERES INDIGENAS	152	0	25	0		18	23	12	18	248
TOTAL VICTIMAS	17.508	50	2.452	2	1.367	407	75	2.668	1.988	26.517
GRAVE RIESGO DE PERVIVENCIA GENERADO POR LA OPIC	AFECTACIONES Y VIOLACIONES GRAVES EL MOVIMIENTO INDIGENA Y SUS COMUNIDADES, GRAVES ACUSACIONES SIN FUNDAMENTO, CALUMNIAS, FALSOS TESTIMONIOS Y FALSAS DENUNCIAS, DESARMONIZACION Y DIVISION.									

Fuente: CRIC.

Tabla 4: Violaciones registradas contra el Derecho Internacional Humanitario, en los últimos años, en el Cauca



El gráfico ilustra el gran aumento del número de casos de violaciones del Derecho Internacional Humanitario (DIH) en los últimos años. Fuente: elaboración propia –CRIC.

Anexo 10. PONENCIA: “RESILIENCIA Y EMPATÍA EN LA COMUNICACIÓN PARA LA PAZ”

Eva G. Tanco, *Universidad Complutense de Madrid*.

tanco.eva@gmail.com

Álvaro Ramírez Calvo, *Universidad Complutense de Madrid*.

alvaro.rcalvo@gmail.com

Ponencia presentada en el III Congreso Internacional de Comunicación para la Paz de la Universidad Santo Tomás (Bogotá, 2012).

RESUMEN

La comunicación es el eje vertebrador de los procesos de paz. Todos ellos se caracterizan por ser tiempos y espacios de diálogo. Pero no basta con negociar términos de rendición, inserción e intercambio: hay que reconciliar a toda la sociedad. También hay que resignificar la gramática histórica heredada, destruir los prejuicios enquistados y reconstruir espacios conceptuales de encuentro y reconstrucción de la vida social: hay que entrar en la resiliencia.

PALABRAS CLAVE

comunicación para la paz, resiliencia, empatía, contextos de diálogo, discurso

INTRODUCCIÓN

Los conflictos armados en España y en Colombia han tenido una deriva histórica bien distinta. Por un lado, hablamos de un grupo terrorista que ha depuesto la violencia y busca en las urnas lo que no consiguió con la lucha armada; por otro, de una guerra enquistada a lo largo de más de medio siglo, con una multitud de actores beligerantes cuyas acciones bélicas van en aumento y dejan su semilla violenta en toda la sociedad civil.

Sin embargo, creemos que las lógicas y causas de la violencia son, en muchas ocasiones, idénticas. De ahí surge esta ponencia: desde la reflexión abierta

entre dos investigadores de dos procesos diferenciados de guerra y de paz como los de Colombia y el País Vasco. El espacio que a ambos nos interesa es el del intercambio de significados y sentidos que mueven las relaciones entre los actores del conflicto, no siempre hacia las direcciones correctas.

APUNTES METODOLÓGICOS

En este artículo daremos cuenta de las vías paralelas que hemos seguido para llegar a unas conclusiones consensuadas. El proceso sistematizador ha sido el siguiente: análisis de los actores y de la relación entre ellos para llegar a una síntesis de las lógicas del conflicto. A partir de ahí, nos centramos en el intercambio de discursos entre los distintos agentes, en un contexto de violencia. Dicho análisis nos llevará a los abismos semióticos de una “gramática” de la violencia (parafraseando a Mario López en Jares et al, 2005) que la comunicación para la paz debe señalar, eliminar y reconstruir.

1. CONTEXTOS DE VIOLENCIA: ACTORES

En una lucha armada, los contextos de violencia se reproducen, impregnando a toda la población. No hay territorio, grupo social o línea política que no se vea afectada en mayor o menor medida. Y por eso mismo, la sociedad que hay que reconciliar es toda la sociedad. Según Harillo, es necesario “*extender y aumentar los actores del conflicto, (...) de tal manera que se ayude a sacar a las víctimas de su propia victimización*” (Harillo, en Jares et al, 2005: 214).

1. Análisis de actores

Encontramos así una sociedad de actores directos e indirectos, abandonando la tradicional tríada “Estado-víctimas-victimarios” (Bonilla, 2008: 165), porque estas categorías no siempre son fijas para los mismos actores. Los *actores directos* serían aquellos situados en el núcleo del conflicto, enredados en la producción directa de violencia: el Estado y sus instituciones de “monopolio de la violencia física legítima” (Weber, 1919), los grupos ilegales y las víctimas, tanto de la sociedad civil como de cualquiera de los grupos de actores anteriores. Como *actores indirectos* asumiríamos a aquellos que se encuentran en la periferia de los conflictos y que producen o reproducen las condiciones de

existencia de la violencia. Instituciones de la administración pública, poderes del Estado, medios de comunicación, agentes económicos, políticos...

Esta es una realidad en la que la relación entre los actores bélicos es fluctuante. “La concurrencia armada ha abierto un ciclo de violencias en el que las guerrillas han perdido rápidamente el control a medida que los participantes se han multiplicado”, dice Lair con respecto a Colombia. Pero en ambos casos hay actores armados que se retiran, frentes que se independizan, generaciones nuevas de militantes, grupos disidentes dentro de otros grupos previamente conformados, hay desmovilizados y también puede haber parte de la sociedad civil que se arma, y grupos de actores en principio enemigos que en su día se unen, siquiera momentáneamente.

El ciclo terrorista genera una guerra en la que nadie puede sentirse al margen. Los significados de las acciones violentas se enmarañan al ritmo de los actores bélicos, creando un sentimiento de sinsentido en la población civil, a la que ya le es ajena cualquiera de las razones originales para empuñar las armas. Por ejemplo, en Colombia, pese al discurso extendido hace una década sobre la “guerra civil”, se ha perdido la -escasa- adhesión por parte de la población basada en motivos ideológicos o políticos, adhesión que sí se registró en el País Vasco. Allí, la relación fluctuante entre las partes conflictivas ha producido unas plataformas alternativas de poder político, aglutinadas en torno al Movimiento de Liberación Nacional Vasco (MLNV), y cuya aspiración es el reconocimiento de la autodeterminación que lleve, como objetivo final, a la independencia de Euskal Herria (“País del euskera”). Este aparato organizativo participa de una concepción inspirada en las tesis revolucionaristas de Mao o Lenin, donde la lucha armada es sólo un componente más de la ecuación (Bullain, 2011). De esta manera, parte de la población civil puede sentirse parte de una facción del MLNV sin necesidad de involucrarse personalmente en la lucha directa, en los combates, en ETA.

Pero la lealtad dada bajo coerción, “revestida de paroxismo por el terror, es precaria y no permite identificar una división estable de la población en campos distintos por motivos ideológicos” (Lair, 2001). Así, cuando ETA empieza a asesinar a ciudadanos de a pie a través de la “socialización del sufrimiento”, adoptada desde el último tercio de los ochenta, la lealtad inspirada por la opción política dentro del MLNV empezó a quebrarse. ETA, sin aliados civiles, con las

vías políticas muertas o amaestradas, y sin victorias militares, tuvo que agotar su actividad en otoño de 2011. Por su parte, los aliados del conflicto colombiano son de muchas otras índoles: aliados económicos poderosos, multinacionales, traficantes... hay demasiados grupos de poder interesados en su guerra.

II. Lógicas, relaciones en conflicto

Si entendemos la dinámica de la violencia como un flujo de energía negativa entre dos extremos en lucha por el poder, en un límite encontraríamos un conjunto social para el cual el conflicto es *monodireccional*: se produce entre los frentes armados ilegales y su entorno (agresores “ilegítimos”) y un Estado democrático “inocente” (defensor legítimo de esas agresiones). En el otro límite se situaría otro conjunto social para el que el conflicto es *dialéctico*, basado en un Estado democrático “injusto y represor” en origen, al cual se enfrenta la “justa” lucha armada. El horizonte de dicho conflicto sería un nuevo orden social: en ambos casos (País Vasco y Colombia), y al menos en su concepción inicial, un Estado socialista. La génesis de la violencia armada sería la toma de conciencia de la injusticia social. Sin embargo, también podemos comprender la dinámica de la violencia como una madeja de energía negativa en la que el conflicto sería *multidireccional* y la sociedad toda, porosa, participa en él, activa o indirectamente. Creemos que las lógicas anteriores no han sido capaces de detectar las nuevas derivas, roles, agencias: narcotráfico, economía globalizada, empobrecimiento, reducción de la autonomía, pérdida de derechos sociales, desplazamiento, sociedades estigmatizadas..., y estas dimensiones circulares de la violencia reproducen otros tipos de violencia en la vida social (Lair, 2001; Sánchez, 1987...)

2. CONTEXTOS DE VIOLENCIA: DISCURSOS

I. Monopolio del discurso y de la producción de sentido. Relaciones de poder

Dentro de la dinámica de la construcción de significados compartidos, el Estado (en coalición con los poderes económicos) monopoliza los discursos de los medios públicos, así como los discursos jurídicos, legales y administrativos, que son los que conforman cada modelo de sociedad. Los conceptos que

despliegan se asimilan acríticamente: a fuerza de repetirse, toman forma de verdad. Este *conjunto discursivo es conservador*, en el sentido de que quiere mantener un status quo en el que el Estado se presenta como algo incuestionable. Las coordenadas donde se ubican estos discursos que reproducen la idea de Estado son:

- Unión territorial y democracia parlamentaria **en lo político**
- Economía capitalista de libre mercado **en lo económico**.

Por su parte, las fuerzas antisistémicas (MLNV, guerrilla...) han creado sus propias parcelas simétricas de poder (medios, fuentes económicas, agrupaciones...) y una plataforma de discursos revolucionarios, inspirados en el marxismo-leninismo y donde la lucha armada es una parte más del conglomerado estratégico. Por contraposición a lo anterior, las coordenadas de los discursos rupturistas son:

- Independencia, Estado Socialista y democracia participativa, **en lo político**
- Modelos de economía socialista/colectivizada, **en lo económico**

El resto de actores (medios de comunicación, poderes económicos, partidos políticos, instituciones religiosas, organizaciones internacionales, organizaciones de víctimas) pueden acercarse a uno u otro planteamiento en función de su afinidad, atendiendo a una gramática de lógica binaria: “bueno/malo”, “conmigo/contra mí”.

I. Discursos minoritarios o alternativos

El resto de discursos minoritarios -opacados por el monopolístico- o alternativos que vienen de la sociedad civil, provienen habitualmente de tres fuentes: víctimas, estructuras de vinculación identitaria -étnica, de clase...- y de vinculación ideológica. Y aquí aparecen apuestas de comunicación para la paz.

Podemos tomar como ejemplo las organizaciones indígenas colombianas. En ellas, la formación política se toma como condición previa a cualquier otro tipo de acción, de modo que se va afianzando una conciencia colectiva frente a aspectos del conflicto que les afectan directamente (jóvenes en grupos armados, tentación económica de los cultivos masivos ilegales...), sobre sus causas históricas y sus efectos de violencia a nivel físico o simbólico.

Esa formación “política”, sin duda, es comunicación para la paz: un cambio en la gramática del conflicto que lo reviste de una nueva coherencia. Se

supera la lógica binaria, eliminando la dicotomía entre una facción buena y una mala. La sociedad civil como unidad autónoma, genera comunicaciones para la paz.

III. Cambios en los discursos

¿Cómo hablan los actores entre ellos? El Estado habla principalmente a la sociedad civil, crea opinión pública favorable a su discurso a través de los medios de comunicación. Pero el discurso no es monolítico, es contingente, varía en función de los momentos históricos y de la relación de fuerzas existente. En este sentido, los procesos de negociación y diálogo generan giros llamativos. Recuérdese a José María Aznar en 1998 (“si los terroristas deciden dejar las armas sabré ser generoso”) o los “factores objetivos” de la violencia de Belisario Betancur, aludiendo a la marginación socioeconómica de vastos sectores de la población; al igual que años más tarde haría Andrés Pastrana: “Solo es creíble una paz que supera las razones que generan la violencia”, recogiendo las palabras de Nelson Mandela (en Castro, 2008). Pero suavizar el lenguaje para ‘humanizar el conflicto’ se puede considerar por parte de las víctimas como una paradoja, cuando no como una estafa emocional y política.

Tampoco el de los grupos armados ilegales ha sido un discurso monolítico, ni para la opinión pública aliada ni para su adversario discursivo. Es de corte estratégico-bélico (su repertorio está plagado de términos técnicos militares) y ha mantenido una línea de discurso correspondiente a su origen revolucionario. Es en este punto donde hallamos más diferencias entre el contexto vasco y colombiano, achacables sin duda al proceso de sustitución de la vía armada por la política en el País Vasco. En este caso, después del anuncio de ETA del cese de la actividad armada se puede rastrear cómo gran parte del discurso revolucionario del MLNV se ha abandonado, abrazando uno de corte más moderado. Esto es así por la apuesta táctica de fundar un partido, Bildu, creado por miembros de la izquierda abertzale, pero también por partidos que venían de la esfera sistémica, de tendencia socialdemócrata. De nuevo vemos que *los grandes cambios en las gramáticas de los actores directos se dan en estados de negociación y diálogo*, bien como causa o como consecuencia. Estos escenarios son imprescindibles para una comunicación eficaz para la paz.

Pero es en las manos de la sociedad civil, fuera del juego viciado de tensión discursiva dicotómica donde se encuentra la llave del cambio. Fundamentalmente por su *aspecto líquido* (al fin y al cabo, todos formamos parte de la sociedad civil en un momento dado, en tanto somos ciudadanos), aspecto que se enfatiza si tenemos en cuenta que, hoy en día, gran parte de esta sociedad civil participa activamente en la Sociedad de la Información, pudiendo así acceder a nuevos espacios de encuentro, producción e intercambio de sentido. De esta manera, y para el caso que nos ocupa, los ciudadanos tienen más posibilidades de consultar una ingente cantidad de información sobre los más diversos conflictos políticos, sus actores y relaciones procesos de paz, etc. Mediante este enriquecimiento intelectual, contribuyen a que las posiciones del Estado y los grupos armados ilegales pierdan poder.

IV. Exclusiones. Los vacíos del discurso

Sin embargo, este creciente acceso a la información no supone una superación automática de los conflictos. Ya hemos señalado que los actores disputan parcelas de poder, y es lógico pensar que traten de mantener esas posiciones. Por ejemplo, los medios masivos (públicos y privados) también participan muy activamente en la Sociedad de la Información, conformando de forma poderosa la opinión pública: hecho significativo cuando la única realidad del conflicto armado que buena parte de la población conoce es el suceso retransmitido. Las técnicas para mantener activa su posición de poder (y con ella el conflicto) son variadas y bien conocidas: desde la **cosificación** de las personas (bajas, números, positivos...) y la generación del **léxico militar** que contribuye a generar un clima bélico en todos los órdenes (Sánchez, 1987), hasta la **criminalización**, pasando por la **asimilación** (“todo es ETA”, “narco y FARC son la misma cosa”). Y también por dos abismos comunicativos especialmente interesantes para la comunicación pro paz, ya que necesitan adentrarse en la etiología de la violencia para ser superados: las **interpretaciones aberrantes** (un ‘Pueblo’ distinto cuando habla la izquierda abertzale de cuando lo hace el Gobierno español) o el **aislamiento de conceptos no compartidos** entre las partes, ausentes de la agenda (como por ejemplo, la ‘autodeterminación’).

3. PROPUESTA

Todas estas estrategias y conceptos deben ser deconstruidos, criticados y resignificados. Y sólo pueden empezar a serlo en espacios nuevos de reflexión, de creación de un repertorio de conceptos consensuados. ¿Dónde encontramos esos espacios? Desde nuestra opinión, se deben crear en tres niveles: el *individual*, el *grupal* y el *inter-grupal*. El objetivo sería crear una epistemología completa de la paz, desde la perspectiva psicológica y moral, que englobe a la sociedad en su conjunto. Como dice Fisas (2006), “La construcción de la paz (...) empieza en la mente de los seres humanos”. Proponemos la defensa y potenciación de una *comunicación relacional para la paz*, en comunión con una serie de *agendas, herramientas y políticas*.

Por *comunicación relacional para la paz* nos referimos a una definición epistemológica, a un intercambio de información, sentidos y significados que opere de forma integral en todos los niveles, desde la simple relación entre sujetos hasta la producción de industrias culturales. Hablamos de la comunicación como un vector teórico-práctico, que tiene como horizonte la creación de espacios simbólicos compartidos donde germinen la cooperación creativa, la solidaridad y las identidades no excluyentes.

Las *agendas (para la paz)* son aquellos ejes, aquellas coordenadas sobre las que la comunicación para la paz se apoya. Como cada conflicto es histórico, las agendas deben interpretarse también en un sentido histórico. Se enmarcan en una línea cronológica que explique la génesis del desencuentro y su resolución. Funcionan como sedimento, como caldo de cultivo, como “aliento espiritual” de la comunicación para la paz. Proponemos dos agendas:

- I. *Olvido-memoria*: Este eje es fundamental para lograr una narración reparadora, cuyos efectos curativos vayan desde los procesos mentales individuales hasta los colectivos. Decidir qué entra y qué queda fuera de dicho relato es un trabajo que debe realizarse desde el inicio en un discurso polifónico, que posteriormente impregne las calles, las aulas, las instituciones (Bilbao, en Jares et al, 2005).

- II. *Causas-efectos*: Hay que abandonar el conflicto-espectáculo. El problema de la violencia sigue el principio de un iceberg: es mucho mayor lo no visible que lo visible. Por ello, hay que saber desvelar la etiología que se desenvuelve tras cada proceso de acción violenta, y los ecos futuros que ésta produce, para poder resolver lo irresuelto.

Cada producto comunicativo que surja de la comunicación para la paz debe saber imbricarse en cada una de estas dos agendas: la causalidad del conflicto y las distintas memorias del mismo.

Herramientas para la paz serían aquellas actitudes, creencias, comportamientos y prácticas que, relacionados y entretejidos entre sí, avanzan hacia una sociedad reconciliada encuentro a encuentro. Proponemos incluir dos mecanismos psicológicos, que también tienen sus resonancias en las acciones externas:

- I. *Resiliencia*, entendida como capacidad de empoderamiento, asimilación positiva y de superación creativa de los conflictos (Chandler, 2012). Las famosas “reconstrucción, reconciliación, resolución” de Johan Galtung siguen siendo un punto cardinal para lograr estos objetivos.
- II. *Empatía*, reconocimiento del otro, posibilidad de intercambiar perspectivas en un juego de múltiples actores en base a unos valores universales de respeto y escucha.

Finalmente, las *políticas (para la paz)*, el estadio final hacia el que se proyecta nuestra propuesta de comunicación, son aquellas acciones institucionalizadas dirigidas a consolidar los espacios simbólicos comunes previamente contruidos desde una comunicación cotidiana resiliente y empática, a través de las coordenadas de la memoria y las causas del conflicto. Estas políticas no se basan en las imposiciones que una parte vencedora realiza sobre una parte vencida. No es una revancha, ni una humillación; tampoco es una vuelta a las condiciones previas del conflicto. Es una integración positiva del mismo en un nuevo escenario. Así, las tesis de la lucha armada deben cambiar, pero los excesos de los estados también han de corregirse.

- *Políticas técnicas*. Refuerzan la seguridad ciudadana inmediata: procesos de desarme de las facciones armadas ilegales, desmilitarización (o despeje) de los territorios en liza, etc.

- *Políticas jurídicas.* Revisan el ordenamiento legal desde el punto de vista de la reconciliación y la restauración, y no de una justicia puramente punitiva. La revisión de las políticas penales *ad hoc*, lucha contra la impunidad de los responsables criminales, búsqueda de una verdad reparadora, gestión de la reinserción...
- *Políticas emancipatorias:* Fomentan un espíritu crítico y liberador en la ciudadanía: planes de educación para la paz, fomento del periodismo para la paz y de otras infraestructuras mediáticas, apoyo de una cultura de paz, programas de cooperación con otros países en conflicto, etc.

Según esto, se lograría “despojar a las personas de sentimientos que les impidan conocer la verdad y reconciliarse, y así (...) recuperar sus derechos, una vida digna y el sentido de democracia” (Bonilla, 2008: 165). Necesariamente, para conseguir esto hay que *aumentar el número de actores* participantes en la producción del sentido. Para recuperar los vínculos de solidaridad perdidos por la violencia, siguiendo a Clemencia Rodríguez, los medios (y espacios) ciudadanos tendrían poder para generar los procesos de comunicación necesarios para la reconstrucción del tejido social. Deben articularse nuevas políticas participativas para la paz, tanto de decisión como de acción. Sin esperar la intervención del Estado, mediante esta militancia ciudadana, se lograría reducir la omnipresencia de aquél, aumentando paralelamente la eficacia para los asuntos fundamentalmente estatales. La fuerza de los movimientos sociales pacíficos sería, finalmente, reconocida como legítima y legal para inyectar información nueva en el campo social del conflicto, complejizando el escenario de actores, lógicas y discursos pacíficos.

3. CONCLUSIONES

Hablar de desarme es hablar de sus condiciones, del mismo modo que hablar de la memoria es hablar del olvido, o hablar de la amnistía es hacerlo de la política penal. Los conceptos se arrastran unos a otros. Si apostamos por ver el conflicto de una forma multidireccional, las gramáticas de la reconciliación deben serlo también, formar una telaraña, como defiende Mario López (en Jares et al, 2005). Del mismo modo que los conceptos se mueven en relación unos con otros, sus objetivos también tienen el mismo efecto magnético:

desprivatizar el dolor de las víctimas les devuelve su status de ciudadanos íntegros, algo que sólo puede lograrse garantizando la multiplicidad de las posibles identidades (incluso aquellas que un día se defendieron violentamente), a través del aumento de la comunicación por el diálogo de toda la sociedad civil, incidiendo en las circunstancias históricas para fomentar la resiliencia y en la historia de vida para propiciar la empatía.

BIBLIOGRAFÍA

BONILLA, J. et al (2008): *Lo que construimos desde abajo: Comunicación para la paz en Colombia*. Tesis de grado. Bogotá: Pontificia Universidad Javierana.

BULLAIN, Íñigo (2011): *Revolucionarismo patriótico. El Movimiento de Liberación Nacional Vasco (MLNV). Origen, ideología, estrategia y organización*. Madrid: Tecnos.

CASTRO, Fidel (2008): *La paz en Colombia*. La Habana: Editora Política.

CHANDLER, David (2012): "Resilience and human security: The post-interventionist paradigm". *Security Dialogue*, 43 (3), pp. 213-229.

FISAS, Vicenç (2006): *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Barcelona: Icaria.

GALTUNG, Johan (1998): *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra*. Bilbao: Gernika Gogoratuz.

GIRALDO, Javier, en VV.AA. (1998). Colombia: los desafíos de la paz y el paramilitarismo. *Colección informes, denuncias y documentos*, nº3. Bilbao: Hirugarren Mundua ta Bakea - Paz y Tercer Mundo.

JARES, Xavier et al. (coords.) (2004): *El papel de la investigación para la paz ante la violencia en el País Vasco*. Bilbao: Bakeaz/Gernika Gogoratuz.

LAIR, Eric. (2001). Colombia: una guerra contra los civiles. *Revista Colombiana Internacional*, 49/50. Bogotá: Universidad de Los Andes.

RODRIGUEZ, Clemencia y CADAVID, Amparo (2008). De la violencia al discurso: Conflicto y Radios

Ciudadanas en el Magdalena Medio. En: *Lo que le hemos quitado a la guerra*. Bogotá: FESCOL

SÁNCHEZ, Gonzalo (coord.) (1987). *Colombia: Violencia y democracia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

WEBER, Max (1919): *La política como vocación*. Madrid: Alianza Editorial (2009).

ZALLO, Ramón (2006): *El Pueblo Vasco, hoy. Cultura, historia y sociedad en la era de la diversidad y el conocimiento*. Irún: Alberdania.

Anexo 11. PONENCIA: “HÉROES CREADOS Y SOBERANÍA NACIONAL, NACIMIENTO DE UN CONFLICTO”

Eva G. Tanco, *Universidad Complutense de Madrid*. tanco.eva@gmail.com

RESUMEN

Esta comunicación es un resumen de la investigación realizada sobre la representación de los pueblos indígenas en un entorno de violencia física y la contribución de la comunicación mediática de las organizaciones indígenas a la construcción de alternativas para mejorar la situación del conflicto armado en Colombia. Fue admitida como ponencia en el III Congreso Internacional de Comunicación para la Paz de la Universidad Santo Tomás (Bogotá, 2012).

La investigación se centra en los contenidos aparecidos en la prensa escrita relacionados con los hechos de las primeras semanas de julio de 2012 en el norte del Cauca, en los que la comunidad indígena juega un papel detonador fundamental.

Se parte del pensamiento de que uno de los roles de la prensa en la relación paz-conflicto es servir de habitáculo para la ampliación del número y calidad de las voces involucradas, tratadas con respeto y con actitud conciliadora. Y con esa visión, en julio de 2012 apareció de forma alarmante un posicionamiento general massmediático en contra de las aspiraciones indígenas. Más aún teniendo en cuenta que en los primeros días del periodo analizado se llevó a cabo una “campaña” en favor de la causa indígena, que pasaba a ser una suerte de abanderada de la paz. Días después, el redireccionamiento de la opinión se recrudeció hasta el punto de asimilar a la comunidad indígena con una de las partes en conflicto. Las estrategias para revertir estos mensajes, por parte del CRIC y la ACIN, fueron débiles y sufrieron la improvisación del desarrollo de acontecimientos, lo que no ayudó a reposicionar a la comunidad indígena. Sólo la comunicación intersubjetiva entre la organización indígena y los periodistas de los medios masivos contribuyó a templar los ánimos.

PALABRAS CLAVE

periodismo, indígenas, guerra, Colombia, opinión pública.

1. ANTECEDENTES Y CONTEXTO.

Toribío es una localidad –y resguardo– del nororiente del Cauca, con 32.000 habitantes, en un 90% indígenas nasa. Es una localidad enclavada en un paso entre montañas, en lo alto de las cuales en esa fecha de 2012 estaba ubicado, de un lado, el Sexto Frente de las Farc y, del otro, el Batallón de Alta Montaña nº 8 del Ejército de Colombia. En el medio, un búnker de la unidad de Policía, junto a las casas de los toribianos, el centro de salud, la estación de radio, la escuela... Es, parafraseando la retórica militar que se difundía en los medios, un pueblo indefendible.

Desde 2005 hasta 2012, esta población recontó 97 habitantes muertos por la violencia armada. Desde los primeros días de julio de ese año, se produjo un aumento de los ataques con graves consecuencias para la población civil: sólo del 6 al 8 de julio quedaron 11 heridos graves, 4 de ellos tras un ataque al centro de salud indígena, 109 viviendas afectadas y 1.278 personas desplazadas, según información de la Asociación de Cabildos del Norte del Cauca (ACIN). En los seis primeros meses del año, los 19 resguardos del norte del Cauca sufrieron 118 ataques de guerrilla y grupos armados, incluido el ejército.

Sin embargo, una coalición de hechos noticiosos desvió la mirada del “ojo público” sobre ese municipio en concreto: En la conmemoración del primer aniversario de la explosión de una chiva bomba dejada por las Farc en Toribío, la comunidad indígena, masivamente reunida, decidió intentar la evacuación de sus territorios de todos los miembros armados, con métodos no violentos. La suma de esta reivindicación y el aniversario del atentado mencionado llevaron al presidente Juan Manuel Santos a desplazarse a Toribío para celebrar un Consejo de Ministros, cita en la que no se llegó a acuerdo para una reunión con los representantes de las organizaciones indígenas. A esto hay que añadir la caída de un avión militar especial Super Tucano en el vecino pueblo de Jambaló –por causas indeterminadas–.

El aniversario, coincidió con varios intercambios de disparos y artefactos explosivos hirieron a varias personas, entre ellas, la doctora del centro de salud, que quedó mutilada. La comunidad se reunió en asamblea permanente y se decidió esgrimir el argumento de la Autoridad territorial y encomendar a la guardia indígena el desalojo temporal de los campamentos móviles de la guerrilla y, un día después, del batallón del Ejército en la montaña, momento en el que se produjeron episodios de resistencia armada por parte de algunos militares –gases lacrimógenos, disparos al aire...-, respondidos por el uso de la fuerza colectiva no armada, por el lado indígena –que cargaron a los soldados y amenazaron con sus bastones de mando-. Apenas un día después, el Ejército abatió de un disparo a un joven en una vereda cercana¹, y al cabo de dos días las autoridades indígenas detenían y juzgaban a cuatro milicianos de las Farc.

Descritos los hechos constatables, durante la primera semana (hasta el desalojo del Ejército), fue notoria la mejoría hacia la imagen pública de los indígenas y la opinión editorial de los medios nacionales y regionales se alineó -en parte- con sus “legítimas” reivindicaciones de paz (así se calificaban). No obstante, esta mejoría tuvo que ver con la tendencia literaria que tenemos muchos periodistas a la creación de ídolos, a la acción espectacular, a la figura mítica y mística del héroe clásico popular. Pero esto no refleja la profundidad y el recorrido histórico de las decisiones de los indígenas y de sus reivindicaciones, que están sustentadas por la normativa legal y por toda una epistemología (que sí se recogen en las comunicaciones externas de sus organizaciones).

¹ Para el CRIC y la ACIN resulta de gran dificultad poder dar información precisa sobre el hecho, sobre todo en los primeros momentos. Las primeras informaciones emitidas fueron confusas, y estuvieron seguidas de rumorología por parte de los grandes medios, que afirmaban que el muerto era un guerrillero arrepentido que se había suicidado... Sin embargo, el 18 de julio el Estado ya había relegado al Comandante de la Tercera División, admitiendo que la muerte se trató de “un error”. Ese día, el Ministro de Defensa compareció ante los medios para “confirmar” (titular no corroborado en las informaciones) que la guerrilla está infiltrada en las organizaciones indígenas.

2. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Se realizó un análisis de contenido mediático sobre cuatro periódicos: los dos principales en cuanto a tirada nacional: El Tiempo y El Espectador; el principal diario de Cali –cercana al lugar- y uno de los más leídos en Colombia: El País; y el rotativo regional caucano, editado en Popayán: El Liberal.

La investigación no se detuvo en una comparativa editorial entre los distintos periódicos, sino en analizar las tendencias generales que se apreciaban recorriendo todos ellos, en materia de temáticas, agentes, fuentes de información, ausencias y levantamientos noticiosos. Todo ello para buscar cómo media la prensa en la opinión pública y qué representaciones difunde.

Se recogieron las apariciones entre los días 4 y 15 de julio de informaciones sobre ataques en el Cauca sobre población civil y sobre el accionar del movimiento indígena. Esa quincena fue el “periodo de crisis” tras el que llegó un “periodo de negociación”. Para la constatación de las estrategias comunicativas, la crisis resulta más interesante, y permite analizar qué hechos e interacciones clave hicieron cambiar la actitud de los medios.

En cuanto a las comunicaciones emitidas por las dos organizaciones indígenas más representativas en el Cauca: la ACIN, y su agrupación general, el Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, se revisan tanto las notas de prensa divulgadas como las comunicaciones cara a cara de los responsables de prensa de estos organismos, intentando averiguar cómo afectaron estos comunicados en la versión mediática de los sucesos y qué papel juegan la personalización y la emotividad propia de cada informador en su tratamiento de la noticia.

Se analizaron 125 piezas informativas. Se consideran piezas las unidades temáticas separadas de acuerdo con los estándares de diseño de un periódico (se considera pieza un apoyo, por ejemplo, pero no un sumario). Se incluyen piezas editoriales: columnas de opinión, viñetas de humor y cartas al director, dada la selección que los rotativos realizan de todos sus contenidos.

Con todas estas piezas se elaboró una matriz de análisis en la que sus principales ejes fueron: las **fuentes** noticiosas y su tratamiento, las **valoraciones** directas recogidas o emitidas y las **ausencias** y **emergencias** temáticas. Las fuentes y las valoraciones se analizaron inicialmente de forma cuantitativa. Se identificaron 7 tipos de fuentes: Institucionales –estructuras estatales, presidenciales y fuerza pública- Sociales – organización indígena, personas indígenas anónimas, sociedad civil no indígena- Reforzadores de opinión (Chomsky, en Montoya, op.cit) y Guerrilla. Las valoraciones se codificaron de forma bivariable: positivo o negativo. La neutralidad no se contempló; además, ambas categorías, junto con las valoraciones y temas se analizaron también de forma cualitativa, utilizando un sistema de códigos elaborado según las categorías recopiladas por Montoya como principios de la propaganda (de la “manipulación”, dice la autora) massmediática, y como operaciones psicológicas.

La autora sistematiza los *principios de propaganda* según el modelo de Goebbels:

- Principio de simplificación y del enemigo único.
- Principio del método de contagio.
- Principio de la transposición.
- Principio de la exageración y desfiguración.
- Principio de la vulgarización.
- Principio de orquestación.
- Principio de renovación.
- Principio de la verosimilitud.
- Principio de la silenciación.
- Principio de la transfusión.
- Principio de la unanimidad.

Según Montoya, Estos principios deben su vigencia a que están asentados en conocimientos psicológicos, en el psicoanálisis y en las teorías de los satisfactores de las necesidades psicológicas. Para llevarlos a buen término, la autora recoge también una serie de operaciones psicológicas con las que los discursos mediáticos proponen ideas y necesidades inconscientes:

- Miedo

- Peligro
- Conversión del Miedo en Odio
- Exacerbar la violencia
- La doctrina del shock
- La desesperanza
- Promover el egoísmo vs. la solidaridad y la división vs. la unidad
- Extirpar la identidad
- Negación de la conciencia de clase
- Erradicar los valores morales/éticos

3. RESULTADOS

1. Fuentes y actores.

Clasificamos distintos tipos de fuentes para valorar el peso de unas u otras en las informaciones y establecemos algunas conclusiones:

Instituciones del Estado

- Fuentes institucionales -Gobierno, Cámaras, alcaldes, gobernadores (no indígenas), iglesia: 39 declaraciones, con bastante actividad de senadores y representantes a la cámara, aunque los nombres tendieron a repetirse.

- Santos (o el twitter de Santos): 22 declaraciones, limitadas en general al día de su llegada a Toribío y a “resolver” las dudas sobre el derribo del Super Tucano.

- Fuerza Pública: Ejército y policía. 32 declaraciones. Podríamos concluir que este colectivo está sobrerrepresentado de manera habitual; antes del día 8, ya eran la fuente más habitual de las noticias sobre ataques en el Cauca. Se acude a fuentes anónimas y altos mandos, y se muestran como agentes esenciales para la representación del conjunto indígena como “*grupo en connivencia con los “insurgentes”*”.

Sociedad Local

- Organización indígena (gobernadores y guardia indígena

incluidos): 50. Predominan Feliciano Valencia -a quien atribuyen todo tipo de identificadores, sin confirmarlos: líder, vocero de la ACIN, vocero del CRIC, consejero de la ACIN, consejero mayor de la ACIN, coordinador, consejero político de la ACIN (su función en ese momento era de portavoz de ACIN)- y el gobernador de Toribío, Marcos Yule; pero apenas se cita a las organizaciones, no se consideran fuentes institucionales. Se aprecia la generalización de la voz “*los indígenas*” en forma anónima pero grupal, cuando se da una información que viene, claramente, de la comunidad organizada -no como opinión o declaración personal, sino de sus estructuras organizativas: por ejemplo, un comunicado-, pero sin determinar cuál es exactamente la fuente, aunque se ofrezca entrecomillada como cita textual.

- Comunidad indígena sin cargo: 12 apariciones. Son *nombres sin apellido* que refuerzan una u otra tesis y funcionan de catalizador *emocional*.

- Sociedad civil no indígena, organizada o no (incluye las instituciones humanitarias): 12. En la mayoría de los casos (si no recoge un comunicado) no se especifica quiénes son; sólo El País les da nombre, para el resto son una generalidad: “un hombre”, “una habitante”, “pobladores”. Igual que en el caso anterior, los miembros no organizados de la sociedad civil funcionan como parte del juego equilibrador en el signo de las aportaciones, para una ilusión de objetividad, pero sin aporte real al desarrollo de la noticia ni de la mediación.

Expertos

- Expertos, analistas y académicos: 22. Se recurre a los expertos para conjeturar sobre la caída del Super Tucano –lo cual abre una polémica que no correspondía a la noticia de la resistencia civil pacífica del pueblo de Toribío²-, con un discurso especulativo sobre las “posibles vinculaciones” entre indígenas y narcotráfico y las posibilidades de acabar con la droga. Los expertos tienden a dos tipos de argumentos: el escéptico (no se puede pensar que los indígenas están libres de drogas en los territorios que dominan, ni que no conocen la situación o la amparan), y el asistencialista (el Gobierno tiene que

² Un ejemplo del principio de Trasposición: abrir una nueva noticia tangencial que suscite el interés mayor y concite un criterio unánime.

poner medidas para evitar la penetración del narcotráfico en el territorio indígena, pobre y subdesarrollado). Al mismo tiempo, la mayoría de sus intervenciones se utilizan para guiar el foco hacia la soberanía nacional, tratando de constituir este en un “Problema Social” -con actitudes paternalistas e inflexibles, por ejemplo cerradas a cualquier posibilidad de tratar propuestas en favor de un desarme; también utilizando la técnica de la criminalización (el delito, estar “fuera de la ley”)-. También aquí cada periódico tiene sus fuentes favoritas y habituales. Son los números en la agenda telefónica del periodista, fácilmente accesibles.

Guerrilla

- Guerrilla: 7 citas entre: comunicados, declaraciones indirectas en palabras de testigos, y declaraciones directas recogidas por el periodista (1).

2. Opinión. La creación del marco de consenso.

Hay que destacar que de las 125 piezas, 35 de ellas son de opinión, un porcentaje significativo que da cuenta del interés por orientar una línea concreta de pensamiento desde las “alturas intelectuales” mediáticas. Por supuesto, **ninguna de ellas está firmada por un indígena**. La temática y el sesgo de estas opiniones utilizan la estrategia de la *orquestración* (Montoya, 2010)³ para consolidar este esquema interpretativo:

- A. Ausencia del Estado en la zona + causas estructurales de orden económico y deterioro social, que dan como resultado:
- i. Comprensión de la movilización indígena (*víctimas*).
 - ii. Fuerte posicionamiento de la guerrilla en la zona (terror, guerra: miedo)
 - iii. Lógica razonable (determinista) de la vinculación de los indígenas allí afincados con las guerrillas y el narcotráfico (*victimarios*).

³ Blanca Montoya desarrolla una tipología de estrategias mediáticas rescatada de las técnicas de la propaganda, que se utilizan para generar opinión pública, esto es, para alinear a la audiencia en un esquema de interpretación y sentido impuesto por los códigos simbólicos presentes en el tratamiento noticioso. Entre ellas, el principio de la orquestración consiste en la repetición de un número pequeño de ideas repetidas continuamente y por distintos cauces y fuentes, con argumentos lógicos, emocionales o verosímiles, de forma que acaben por considerarse como verdaderas.

- B. *Conflicto entre autonomía indígena y soberanía nacional*. Este, y no otro, es el tema caliente que subyace a toda la información producida conforme pasan los días. El colectivo indígena pasó de ser una víctima del conflicto armado y de las instituciones ausentes a ser *una parte del problema*. Se introduce artificialmente un conflicto que no estaba presente, insertando conceptos añadidos –que no estaban en ningún discurso indígena– como “independencia”, “orden constitucional”, “desmembramiento” o las “otras víctimas” (¿las buenas?), etc, que producen un abismo entre las posiciones, ahora entendidas como enemigas.
- C. Por todo ello, el resultado general de las opiniones vertidas es: *El Estado* (Ejército) *no debe salir del territorio nacional* (ya no es un “territorio indígena”, es un “frente bélico nacional”).

3. Operaciones psicológicas en la selección temática:

En este capítulo de resultados, se ha advertido anteriormente de un objetivo que se busca en un Sistema de Comunicación Indígena: revertir las representaciones. Gracias a la investigación sobre la mediación sobre la opinión pública en el caso de la Toma del Cerro Berlín se pueden sistematizar algunas estrategias que utilizaron los medios masivos para representar a la comunidad indígena, en una imagen estereotipada. Siguiendo todavía a Montoya (ibíd.) las principales fueron las siguientes:

a) *Personalización...* Simplificación. Se dio un exceso de personalización en la figura de Feliciano Valencia. En las fotografías, el único indígena identificado con nombre y apellido de todos cuantos aparecieron en esos días fue él. Si bien ejercía como portavoz de la Asociación de Cabildos del Norte del Cauca, no lo hacía para la autoridad central, el CRIC, y aunque la ACIN le hubiera dado carta de vocería, ambas organizaciones insisten en la comunitariedad de las decisiones y en la fuerza colectiva. A Marcos Yule, por ejemplo, gobernador del cabildo indígena de Toribío, jamás se le identifica en ninguna fotografía (aunque aparece, anónimamente, en varias). Lo mismo

le ocurre al consejero mayor del Norte, Danilo Secué, al que se le cita sin cargo, etcétera. Sin embargo, los militares mantienen en el texto todos sus galones.

b) Miedo: Desde que la función de los medios es política y económica (Rincón, 2010), la promoción del miedo se utiliza como una estrategia eficaz para impulsar acciones políticas, con consecuencias económicas y, de paso, para vender más periódicos. El miedo se impone a través de la concentración del peligro en el Cauca, escenario de “guerra total”⁴. Se acalla la realidad cotidiana y permanente y se engrandece la acción bélica y contingente. Según distintos estudios (Lair, 2001; Montoya, 2010), el miedo al terrorismo y la saturación de violencia en los medios provoca más violencia, en una espiral cíclica. Con la profusión de cifras de muertes, ataques, con expresiones generalizadas de corte militar como “la guerra en el Cauca”, “clima de alta tensión”, los “retenes ilegales”, el “fuego cruzado”, “menú terrorista” y otros repetidos en los medios durante los días examinados, se está *justificando discursivamente* la decisión del poder de hipermilitarizar la región. La “impostergable comprensión” de la actitud indígena que se derivaba de esos datos, según un editorial, sólo cubre la pequeña cuota de equilibrio para la apariencia de objetividad.

Incluso cuando se utilizó la saturación de retóricas de la violencia como argumento para la comprensión del “hastío” de la población civil (que, por cierto, no siempre se equiparó a la población indígena), en vez de justificar su acción defensiva, se inició una cruzada de vinculación de esta sociedad civil (y ahora sí, vuelve a ser indígena) con los cultivos de droga -o sea, con el narcotráfico, aparato financiero de la guerrilla-, y con la aparición y permanencia histórica de “otros grupos terroristas”⁵, con

⁴ En 2015, esto continúa siendo así. La concentración de acciones guerrilleras en este departamento eclipsa las demás necesidades de la región (el paro, la deficiencia de los programas de desarrollo, la falta de participación, el aislamiento...)

⁵ Con este argumento se estaba deslegitimando la opción no-violenta del movimiento indígena, recordando veladamente, solo para iniciados, el surgimiento en los 80 del Movimiento Armado Quintín Lame. El hecho de no exponer con claridad la referencia a la que se alude responde al principio de Silenciación (tiro la pelota y escondo la mano) obviando los argumentos en contra: que aparecieron con una causa defensiva en un contexto muy concreto y que se desmovilizaron masivamente para la asamblea constituyente entre 1989 y 1991. (Tattay, en Bermúdez, 1995: 40)

la connivencia y pasividad con los milicianos que campan en pueblos y ciudades, cuando no se afirmó, literalmente, la infiltración de la guerrilla en el seno de la organización indígena, o se señaló a alguno de sus miembros como perteneciente a los grupos armados ilegales. Así, la sospecha se hacía más real que latente y el resultado de la ecuación revela el Principio del Contagio: ambos conceptos son los mismo. *Los indígenas ayudan a la guerrilla.*

c) *El peligro*: a través de la concreción del peligro, el miedo se convierte en odio. Esta relación simbólica configura las dinámicas de estigmatización, que se dan sobre aquellos sujetos a quienes se teme. Que, en el caso analizado, resultaban ser los indígenas, por esta curiosa operación de lógica transitiva (plagada de exageraciones, desfiguraciones, y transfusiones de estereotipos arraigados): La amenaza, el peligro, son los guerrilleros. Los guerrilleros usan milicianos que viven entre los civiles. Entre los indígenas hay muchos milicianos. Los indígenas no los entregan a la policía. Ergo: los indígenas están con la guerrilla, que es el peligro. Ergo: hay que odiar a los indígenas.

d) *Desunión versus patriotismo. El héroe y los pies de barro.* La concatenación amenaza-miedo-odio-violencia engendra más violencia, de suerte que se justifica la represión, o sea, el “uso legítimo de la violencia” por parte del Estado (Weber, 1964). Esta concatenación, según Montoya, acaba con la desesperanza y la aceptación resignada de los sometidos a la represión (del mismo modo que sucede en el duelo).

Pero en el caso indígena, antes del desarrollo de esta operación psicológica mediática en este caso concreto, se produjo un quiebre. La violencia *puede* conllevar desesperanza a través del discurso legitimador que conllevar, pero también puede generar una reacción: una resistencia. Tal vez por esto, a los medios les gustó de inmediato la imagen de la comunidad que sale de esa resignación bastón en alto, y los entronizó. Durante la primera semana, la valoración predominante fue positiva. Algunos medios mostraron una imagen “heroica”, mesiánica incluso de la figura de Feliciano Valencia (“el hombre que lidera la rebelión indígena”, que “lideró a 10.000 caucanos”;

el uso de la primera persona; las fotografías en actitud “caudillesca”⁶, la repetición temática, el paso del anonimato a la visibilidad...). Pero esa valoración duró poco, cambia la estrategia a partir de la llegada del presidente Santos a Toribío y su rechazo al plan indígena (de desmilitarización del territorio de resguardo y negociación de la aplicación de la jurisdicción indígena en materia de seguridad). Esos mismos rotativos se encargaron pronto de cercenar los pies de sus héroes, enfatizando la división: primero en el seno del propio municipio de Toribío -con declaraciones individuales de indígenas y no indígenas en desacuerdo con las acciones-; y después en el contexto étnico más general abriendo paso a la voz de la organización OPIC (enemiga declarada del CRIC y acusada de haber sido creada por el gobierno de Álvaro Uribe para desestabilizar al movimiento indígena líder de Colombia), y destacando las críticas (veladas) desde la organización nacional indígena ONIC. Se reforzó la imagen de desunión en el interior del colectivo indígena; sin abrir, sin embargo, ningún cauce para las opiniones divergentes dentro de la institucionalidad, aferrada en bloque (según esta representación) a la estrategia patriótica: sólo se dio paso a la voz muy débil del padre de uno de los pilotos fallecidos (que hablaba desde el dolor, *naturalmente, irracional*) y al gobernador del Cauca, Temístocles Ortega, excepción contraria a la opinión monopolística estatal.

e) Alterización. El indígena acabó siendo mostrado como un extraño para el conjunto de la nación, y se multiplicaron las apelaciones al patriotismo, continuando con la tónica de confrontación. La opinión pública no lograba entender la retórica indígena, que tampoco explicaban los medios que la difundía. Se exponían términos sin un contexto o una definición: ¿Qué es estar en “Asamblea Permanente”? ¿cuáles son los lugares ancestrales? ¿qué es “juetiar”? ¿y “sacar al demonio”, qué expresión es esa? En alguna ocasión –excepcional- la prensa explicó la normativa a la que se acoge la autoridad indígena para hacer sus reclamaciones. Pero no se produjo un análisis profundo, más allá de las posiciones ideológicas que los periodistas o editorialistas

⁶ El indio de museo volvió a la vida del presente en esa primera semana. La representación iconográfica mostraba rasgos claros de valoración positiva: enaltecendo la altivez de los miembros de la guardia indígena con fotografías contrapicadas; apoyando su dignidad con la inclusión simbólica de sus bastones de mando... (El Tiempo XXX)

podían asumir, que explicara la legislación y sus usos y limitaciones, las negociaciones que se desarrollan desde hace décadas...

Esta operacionalización se exacerbó en el momento de la captura de cuatro jóvenes milicianos de las FARC, a los que se investigó y se juzgó mediante la jurisdicción especial indígena⁷, a tres de ellos como originarios de comunidades indígenas.

LA ORGANIZACIÓN

La estrategia del CRIC (y de ACIN, la asociación bajo cuya autoridad se encuentra Toribío) había sido hasta ese momento de portavocía personal, primero, sobre las acciones que estaban llevando a cabo en contra de la presencia de grupos armados en su resguardo –eran fuente de los medios masivos, pero no productores, no habían conseguido introducir su agenda comunicativa-; y de “barrera” después, una comunicación institucional de resistencia hacia “los ataques y la criminalización” a los que les estaban sometiendo los medios nacionales –fundamentada en la difusión de comunicados de prensa y apoyada por llamadas de atención a organismos internacionales y de defensa de la libertad de expresión⁸-.

Una estrategia que no estaba dando resultados. La imagen del pueblo indígena, no de Toribío, sino como una generalización esencialista del “indio no permitido o proscrito”, el activista de cualquier etnia colombiana, iba al paio según la corriente mayoritaria en los medios, sin capacidad de incidencia.

En conclusión, el indígena estaba siendo representado como:

⁷ Recogida en el Artículo 246 de la Constitución de Colombia.

⁸ Reporteros Sin Fronteras, PNUD, Cruz Roja Internacional, etcétera.

- 1- un héroe valiente pero un ingenuo, que no va a ganar y necesita al Estado y su Ejército para ayudarlo
- 2- un terrorista o aliado de los terroristas, además de narcotraficante o proveedor de los mismos.
- 3- un tipo folclórico -de otros tiempos- y subdesarrollado, que da latigazos, lleva bastones de colores y cree que la guerrilla, en vez de matar, “*desarmoniza*”,
- 4- un aprovechado con demasiados privilegios que quiere desmembrar Colombia.

Esto es un ejemplo claro de estigmatización.

Además, en cuanto a los silenciamientos, nunca se expusieron las propuestas que la organización indígena preparó y, de hecho, entregó al Gobierno. Sin embargo, sí se especifica la ayuda que Santos ofrece al Cauca, igual que se desglosan, uno a uno, los argumentos de los expertos -y editorialistas y columnistas- contrarios a la salida de la Fuerza Pública y a cualquier incremento de la autonomía indígena, reforzando la idea sistémica del incuestionable Estado-nación.

El aparato mediático funcionaba a pleno rendimiento y las comunicaciones del CRIC y el Tejido de la ACIN apenas llegaban a contener las acusaciones más urgentes (los señalamientos personales de algunos de ellos como guerrilleros, por ejemplo). Así, el 20 de julio, se planteó una nueva posibilidad: pedir ayuda. Se decide “*Realizar un ejercicio en terreno de prensa alternativa con los asistentes al evento y planificar una estrategia de difusión sobre la realidad de los pueblos indígenas en medio del conflicto armado*”. Se invitó a un buen número de grupos relacionados o interesados con la comunicación de crisis y en entornos de violencia, a una gran Minga de Comunicaciones: reunidos junto al pueblo de Toribío en Asamblea Permanente, en las instalaciones de una escuela universitaria de ACIN, Reporteros Sin Fronteras, observadores de la Fundación para la Libertad de Prensa (Flip), la recién creada Asociación Internacional de Prensa en Colombia, el Tejido de la ACIN y las emisoras Renacer, de Coconuco y las de Jambaló y Toribío y fotoperiodistas expertos en conflictos bélicos. También el exalcalde -y ex secuestrado- de Toribío, el también nasa

Arquimedes Vitonás. En esta reunión se plasmaron los argumentos históricos que explican, desde el punto de vista de la organización, el porqué de la violencia en el Norte del Cauca, el marco de derecho que protege al pueblo indígena y en el que se amparan, y las reivindicaciones. Los comunicadores de las emisoras de la región expusieron la situación de violencia y amenazas bajo la cual desarrollan su actividad: A menos de 200 metros del búnker de la policía de Toribío se encuentra la estación de radio desde la que señalan a los guerrilleros y a quienes agreden a la población.

En esta reunión, los “profesionales” de la comunicación de crisis colaboraron ofreciendo pautas para una estrategia comunicativa que frene las representaciones que están llegando desde los medios masivos.

El día 21 de julio, siguiendo algunas de esas indicaciones, aprobadas por la Comisión Política del CRIC y más tarde por la Asamblea Permanente de comuneros de Toribío, se convocó a un número de medios de comunicación para seguir el proceso judicial nasa contra cuatro milicianos de las FARC⁹ apresados por la Guardia Indígena durante sus batidas para proteger a la comunidad desplazada. Acuden medios de todos los puntos de Colombia, principalmente de las centrales de Bogotá. Los reporteros tienen algunos estereotipos sobre la justicia indígena: que a los condenados se les “aplica remedio” (el concepto nasa para los occidentales “condena” o “castigo”) y que se basa en “dar fuetazos” (latigazos). Sin embargo, no conocen los entresijos de la justicia nasa, ni sus fundamentos socioculturales ni epistemológicos.

Desconocen por ejemplo la duración del proceso o su metodología, que no es otra que una vista pública presidida por la autoridad mayor, en este caso, por la Consejería Mayor del CRIC y los representantes del cabildo de Toribío, y en modalidad asamblearia, de modo que toda la comunidad tiene derecho a la palabra, así como los propios acusados.

⁹ El más joven tiene 16 años y se ha criado con la guerrilla en la montaña, el mayor no pasa de los 23 y es secretario del comandante del sexto frente de las FARC.

La gestión de la información no se desarrolla con precisión por parte del CRIC y se suceden los contratiempos: grabaciones no autorizadas, indicaciones dadas en nasa yuwe no traducidas, problemas en la logística que hacen que la Guardia Indígena sufra desinformación, falta de acreditación, etcétera... Todo ello, en unas circunstancias extraordinarias, además: un juicio indígena en el aula de una escuela nasa, en un repecho del monte, junto al Cerro Berlín, juzgando a cuatro milicianos de las FARC y con la guerrilla realizando incursiones nocturnas, y algunas diurnas, hacia su anterior posición de donde salieron tras la batida de la comunidad indígena.

En un momento de caos, el responsable de comunicaciones del CRIC toma una decisión. Concita a todos los reporteros de los medios masivos fuera del lugar del juicio, y habla con ellos *personal y directamente*. Les pide un “ejercicio de responsabilidad”, intentando explicar qué es lo que están presenciando, por qué son así los usos y costumbres nasa en cuanto a la “aplicación de justicia comunitaria”, y expone la ayuda que pueden prestar los medios masivos en favor de la protección física del pueblo, y las consecuencias nefastas que puede tener un comportamiento periodístico irresponsable.

El responsable de comunicaciones del CRIC afirmó en una conversación previa lo siguiente: “Cuando he convocado a medios de carácter individual no da resultado, ahora lo que hago es conseguir enlaces directos con agencias internacionales y nacionales. Es más efectiva la información hacia fuera, esa información sí sale”.

En esta ocasión, sin embargo, la interacción directa con los enviados de cada medio sí pareció dar resultados. Por ejemplo, se pidió no grabar los rostros de los milicianos y, en general, la difusión de las imágenes (se recogieron las fotografiadas) tomaron en cuenta esta solicitud. Las crónicas al respecto tendieron a situar contextualmente la aplicación de justicia indígena, en relación con la protección normativa a esta práctica de autonomía indígena y con la justificación de ese proceder. Pero sobre todo, a partir del día 22 de julio remitieron las informaciones sobre la actuación de los indígenas en Toribío. Se registró de hecho una presencia muy residual en los medios sobre el juicio a los milicianos (¿quizás, por pudor personal de mostrar algo que pueda ser perjudicial para ellos?).

4. CONCLUSIONES:

Criminalizar y estigmatizar

Durante los primeros días de la secuencia temporal de hechos registrados, los periódicos (al menos tres de ellos) mostraron cierta intención por realizar algún tipo de análisis, aunque somero, de las causas históricas y estructurales que habían llevado a la propuesta de desmilitarización del movimiento indígena en el Norte del Cauca. Se transmite cierta comprensión y hay un intento de visibilizar y dar voz a estas comunidades, tomando el componente étnico como argumento central de legitimación.

Sin embargo, la fabricación de los rasgos “heroicos” de este grupo fue reemplazada de un día a otro, en cuanto se el Gobierno dejó clara su respuesta negativa, y se levantó la polémica sobre la soberanía nacional. Ese componente indígena pasó a convertirse en un factor más de “división” y “conflicto”; agravado después con la *apelación patriótica* encarnada en el Ejército. Quienes eran sujetos valientes y víctimas del conflicto armado pasaron a ser agentes de ese mismo conflicto, por la técnica psico-propagandística del “contagio” y asociación al enemigo (Montoya, 2010).

En este momento propicio para una sólida Comunicación Organizacional o Comunicación de Crisis, se constató que la comunicación de resistencia (de corte alternativo –cartelería,) apenas es capaz de frenar el alud propagandístico con el que se sepultaba la argumentación de la comunidad indígena bajo una imagen negativa. Tras una acción con gran dosis de improvisación (el desalojo de todos los actores armados del territorio de resguardo de Toribío), la comunicación al respecto también adoleció de los riesgos inherentes a la improvisación.

Se constató sin embargo mayor efectividad de la comunicación directa y el trato cara a cara entre fuentes y periodistas, en contraposición con los comunicados, por la vía de la *empatía individual con el periodista y sus mecanismos psicológicos*.

Se invitó incluso a las agencias a Conocer la situación actual de los comunicadores y comunicadoras indígenas que trabajan en los territorios afectados por la guerra (planificado para más adelante, no hay constatación de si se realizó o no, pero

esos ejercicios de acercamiento han demostrado su eficacia como generadores de empatía y, a través de esta, de respeto intercultural)

En cuanto al papel general de los medios masivos, no contribuye al diálogo, ni a las propuestas de paz, un periodismo que construye enemigos donde no los hay, que toma a un sector civil al que se violan masivamente sus derechos y lo traspone como actor del conflicto. La voz de dos o tres indígenas en representación de todo un colectivo no da muestra de su complejidad, sino que lo solidifica, y sólo funciona como alimento dietético para la exigencia mínima de “pluralidad” que la prensa necesita transmitir para mantener sus bases de verosimilitud. Pero, ¿qué pluralidad demuestra una prensa que intenta seguir hablando por los indígenas, que sepulta sus reivindicaciones a base de ninguneo y avalanchas de expertos? Arrinconadas quedan las voces que animan al Estado a escucharles, de modo tal que los medios se establecen no en puentes de acercamiento, sino en escenarios del conflicto, en uno más de los tableros (inclinados) donde se juega la partida del poder.

BIBLIOGRAFÍA:

www.nasaacin.org. Recuperado el 15 de julio de 2012 de: <http://www.nasaacin.org/noticias/3-newsflash/4313-declaratoria-de-emergencia-humanitaria-en-el-norte-del-cauca>

BERNABÉ, Javier (2007). *Periodismo preventivo. Otra manera de informar sobre las crisis y los conflictos*. Madrid: Los libros de la Catarata/ Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación.

BERMÚDEZ, Suzy (de.)(1995) *Culturas para la paz*. Bogotá: Fundación Alejandro Ángel Escobar.

LAIR, Eric. (2001). Colombia: una guerra contra los civiles. *Revista Colombiana Internacional*, 49/50. Bogotá: Universidad de Los Andes.

MOLANO, Frank (2012). *Tres lecciones para enseñar la historia de colombia*. Rebelión.org. Citado el 24 de julio de 2012, de:

<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=153349&titular=tres-lecciones-para-ense%F1ar-la-historia-de-colombia->

MONTOYA, Blanca (2010). *El dominio mediático* [versión electrónica]
Recuperado el 29 de julio de 2012 de: <http://es.scribd.com/doc/85770973/Blanca-Montoya-EL-dominio-mediatico>

RINCÓN, Omar (ed.) (2010). *¿Por qué nos odian tanto?* Bogotá: Centro de Competencia en Comunicación/Fundación Friedrich Ebert.

RODRIGUEZ, Clemencia y CADAVID, Amparo (2008). De la violencia al discurso: Conflicto y Radios Ciudadanas en el Magdalena Medio. En: *Lo que le hemos quitado a la guerra*. Bogotá: FESCOL